

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Фредерик Брюс

Документы Нового Завета: Достоверны ли они?

Оглавление

[Предисловие к пятому изданию](#)

[Глава 1. Так ли это важно?](#)

[Глава 2. Датировка и свидетельства в пользу истинности документов Нового Завета](#)

[Глава 3. Как сложился Новозаветный канон](#)

[Глава 4. Евангелия](#)

[Глава 5. Евангельские чудеса](#)

[Глава 6. Особое значение свидетельства Павла](#)

[Глава 7. Свидетельства Луки](#)

[Глава 8. Дополнительные археологические свидетельства](#)

[Глава 9. Свидетельства древних еврейских авторов](#)

[Глава 10. Свидетельства древних нееврейских авторов](#)

Предисловие к пятому изданию

"Достоверен - в каком смысле?" - спросил внимательный критик первого издания этой маленькой книжки, имея ввиду ее название. Насколько я понимаю, он считал, что нас должна занимать более достоверность Нового Завета, как свидетельства самооткровения Бога во Христе, нежели его достоверность, как исторического документа. Верно, но оба эти вопроса тесно связаны. В самом деле, поскольку христианство претендует быть откровением, развернутым в истории, вполне уместно присмотреться к лежащим в его основании документам с точки зрения исторической критики.

В 1943 г., когда вышло в свет первое издание этой книги, я преподавал классическую филологию, и давно привык рассматривать Новый Завет в его классическом контексте. К тому времени я прочел не одну лекцию на тему о достоверности Нового Завета в общем и Евангелий в частности и показал моим слушателям, что доводы в пользу принятия Нового Завета как достоверного документа отнюдь не проигрывают в сравнении с теми основаниями, на которых филологи-классики признали подлинность и достоверность многих документов античности. Из этих лекций и выросла моя книга. Как мне сообщали, она сослужила свою службу читателям, для которых предназначалась, и не только в англоязычных странах, но и в немецком и испанском переводах. Разумеется, возможности исторического, как и филологического подходов ограничены. Они не способны подтвердить убеждение христиан, что Новый Завет довершает боговдохновенное Писание. Но, как я знаю по опыту, нетеологи, для которых написана книга, готовы разделить это убеждение скорее в отношении исторически надежного документа, нежели работы, не обладающей таким достоинством. И я думаю, что они правы. Трудно, в самом деле, свести обсуждение Новозаветного Писания к чисто теологическому аспекту. История настоятельно стучится в дверь. Но так это и должно быть. История и теология неразрывно переплетены в вести о спасении нашем, которая вечной и универсальной ценностью своей обязана определенным событиям, совершившимся в Палестине в то время, когда во главе Римской империи стоял Тиберий.

Я рад возможности тщательно исправить эту книгу (хотя некоторые мои друзья найдут эти исправления недостаточно тщательными), и по-прежнему посвящаю ее тем студентам университетов и колледжей всего мира, которые поодиночке или группами продолжают среди своих коллег дело апостольского свидетельства о Господе нашем Иисусе Христе.

Ф. Ф. Брюс
Апрель 1959 г.

Глава 1. Так ли это важно?

Так ли уж существенна надежность Нового Завета как документа? Настолько ли важно считать его подлинным историческим свидетельством? Некоторые люди со всей уверенностью ответят на оба эти вопроса отрицательно. Фундаментальные принципы христианства заложены по их словам в Нагорной проповеди и других текстах Нового Завета. Их ценность независима от подлинности или ложности повествовательного обрамления, в котором они преподносятся. В самом деле, возможно, что мы не знаем ничего определенного об Учителе, в уста которого они вложены. История Христа, как она дошла до нас, может быть мифом или легендой, но учение, Ему приписываемое, независимо от того, принадлежит оно Ему или нет, обладает собственной ценностью, и человек, приемлющий это учение и следующий ему, может быть настоящим христианином, даже если он не верит, что Христос когда-либо жил на земле.

Этот довод звучит убедительно, и может быть отнесен к разным религиям. Допустимо, например, утверждать, что этика конфуцианства обладает независимой ценностью совершенно не связанной с историей жизни самого Конфуция, и точно также философия Платона должна рассматриваться на основании собственных достоинств в полной независимости от преданий, описывающих его жизнь, и вопроса о степени, в которой он обязан своим учением Сократу. Но такой аргумент можно отнести к Новому Завету только, игнорируя подлинную сущность христианства. Ибо Евангелие является в первую очередь не этическим кодексом и не метафизической системой, но есть прежде всего и более всего Благая весть, и как таковая провозглашалась первыми его проповедниками. Справедливо, что они называли христианство "Путем" и "Жизнью", но христианство как путь жизни определяется признанием его Благой вестью и Эта Благая весть тесно переплетается с ходом истории, ибо она повествует, как ради спасения мира Бог проник в историю, вечное обнаружилось во времени, царство небесное вторглось в дела земные, в ходе великих событий воплощения, распятия и воскресения Иисуса Христа. Первые зафиксированные слова проповеди нашего Господа в Галилее суть: "Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в "Благую Весть" (Марк 1:15).

Укорененность христианства в истории подчеркивалась в первых символах веры церкви, относивших высшее откровение Бога к определенному моменту времени, когда "Иисус Христос, едиnorodный Божий Сын,., был замучен при Понтии Пилате". Эта историческая определенность христианства, отличающая его от религиозных и философских систем, не привязанных специфическим образом к какому-то особенному времени, делает достоверность сообщений, претендующих на регистрацию этого откровения, проблемой первостепенной важности.

Могут возразить, что, хотя допустимо связывать истину христианской веры с исторической подлинностью Нового Завета, вопрос исторической ценности последнего представляет незначительный интерес для тех, кто на иных основаниях отрицает истину христианства.

Христианин может ответить на это, что историческая подлинность Нового Завета и истина христианства не лишаются своей жизненной важности для человечества лишь потому, что кто-то их отрицает или игнорирует. К тому же документальная подлинность Нового Завета оказывается весьма важным вопросом и в чисто историческом (аспекте) основании. Часто цитируют историка Леки, который не был верующим:

"Личность Христа явилась не только высочайшим образцом нравственности, но и величайшим побуждением к следованию ей, и оказала настолько глубокое влияние, что по справедливости можно сказать, что простое сообщение о трех коротких годах его деятельной жизни сделало больше для возрождения человечества и смягчения его нравов, чем все трактаты философов и все увещания моралистов". [*W. E. H. Lecky, History of European Morals, II (1869), p. 88.*] Но личность Христа известна

нам только благодаря сведениям Нового Завета. Таким образом, влияние Его личности равно для нас влиянию этих последних. Не странным ли в таком случае оказалось, что сведения, которые привели, по мнению историка-рационалиста, к таким результатам, были лишены исторической подлинности? Последнее само по себе не доказывает, конечно, и подлинности этих сведений, ибо история полна странностями, но дает дополнительное основание для серьезного исследования достоверности свидетельств, оказавших столь замечательное влияние на человеческую историю. Независимо от того, подходим ли мы к делу как историки или как теологи, вопрос о достоверности документов Нового Завета становится весьма важным. *[Вероятно, нелишне будет заметить, что прежде чем перейти к рассмотрению достоверности свидетельств Нового Завета, неплохо было бы их прочитать!]*

Глава 2. Датировка и свидетельства в пользу истинности документов Нового Завета

1. Что относится к документам Нового Завета?

Новый Завет, как нам известно, состоит из двадцати семи коротких письменных сообщений на греческом языке, обыкновенно именуемых "книгами"; первые пять из них исторического характера, и таким образом, представляют наиболее непосредственный интерес для нашего исследования. Четыре из этих пяти мы называем Евангелиями, так как каждое из них сообщает Благовест - вест о том, что Бог явил Себя в Иисусе Христе ради искупления человечества. Все четыре доносят до нас слова и деяния Христа, но вряд ли могут быть названы биографиями в современном смысле этого слова, так как относятся почти исключительно к последним двум или трем годам Его жизни и отводят непропорционально большое место неделе, непосредственно предшествующей Его смерти. Они не предназначены быть "жизнеописаниями" Христа, но скорее представляют с разных точек зрения и первоначально для различных аудиторий Благовест о Нем. Первые три Евангелия (от Матфея, Марка и Луки) обыкновенно называются "синоптическими", вследствие связывающих их определенных общих черт.

Пятое из исторических сообщений, "Деяния Апостолов", является в действительности продолжением третьего Евангелия, написанным тем же автором. Лукой, врачом и сподвижником апостола Павла. В нем описан подъем христианства вслед за воскресением и вознесением Христа и его распространение на запад от Палестины до Рима в течение приблизительно тридцати лет после распятия. Из остающихся сообщений двадцать одно являются письмами. Тринадцать из них написаны Павлом, девять адресованы церковным общинам [*Послания Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, Колоссянам, 1 и 2 Фессалоникийцам*], и четыре частным лицам [*Послания Филимону, 1 и 2 Тимофею, Титу*]. Еще одно письмо, Послание к Евреям, осталось анонимным, но в древности было связано с посланиями Павла и часто ему приписывается. Оно было написано, вероятно, незадолго до 70 г., и адресовано общине еврейских христиан в Италии. Из остающихся писем одно принадлежит Иакову, вероятно, брату нашего Господа, другое - Иуде, называемому себя братом Иакова, два - Петру, а последние три - анонимны, но в силу их очевидной связи с четвертым Евангелием ранних времен известны как Послания Иоанна. Завершающая книга представляет собой Апокалипсис, или Откровение. [*N.B. - Откровение, а не Откровения.*] Она принадлежит литературному жанру, хотя и странному для нас, но широко известному в еврейских и христианских кругах того времени как апокалиптический. [*От греческого apokalyptein, "разоблачать". Самым ранним примером этого жанра служит в Ветхом Завете книга пророка Даниила.*] Откровению предпосылаются семь сопроводительных писем, адресованных церковным общинам в провинции Азия. Автор, по имени Иоанн, был в то время изгнанником на острове Патмосе в Эгейском море и сообщал о ряде видений, символически представляющих победу Христа над Своими врагами и притеснителями Своего народа. Книга написана в период правления Флавиев (69-96 гг.) и предназначена воодушевить жестоко преследуемых христиан уверением, что, несмотря на очевидную безнадежность положения, в которое они тогда попали, конечная победа остается вне сомнений: Христос, а не цезарь, облечен Всемогущим править в этом мире.

Итак, из указанных двадцати семи книг мы в настоящий момент заинтересованы главным образом в первых пяти, написанных в повествовательной форме, хотя и другие, и особенно письма Павла, остаются важными для наших целей, поскольку содержат исторические намеки или иным способом проливают свет на Евангелия и Деяния.

2. Какова датировка этих документов?

Распятие Христа имело место, по установившемуся мнению около 30 г. Согласно Луке (3:1), проповедничество Иоанна Крестителя, непосредственно предшествующее началу служения нашего Господа, приходится на "пятнадцатый год правления Тиверия кесаря". Далее, Тиверий стал императором в августе 14 г., и согласно исчислению, принятому тогда в Сирии, которому следовал Лука, его пятнадцатый год правления начался в сентябре или октябре 27 г. *[Указанный метод, сохранившийся в Сирии со времен Селевкидов, считал началом очередного года правления сентябрь-октябрь. Поскольку Тиверий пришел к власти в августе 14 г., второй год его правления должен был таким образом, начаться в сентябре-октябре того же года. В соответствии с этим Пасха, упоминаемая Иоанном в 2:13, приходится на март 28 г., что находится в согласии с хронологической привязкой в 2:20, поскольку Ирод начал строительство Храма в 20-19 гг. до Р.Х., и 46 лет прошедших с этой даты приводят нас к 27-28 гг.]* Четвертое Евангелие упоминает вслед за этим три праздника Пасхи *[Иоан. 2:13; 6:4; 11:55]*, последняя из которых приходится таким образом, на 30 г., в котором, как это вероятно и по другим соображениям, имело место распятие. В это же время, как мы знаем из других источников, Пилат был римским губернатором Иудеи, Ирод Антипа четверовластным Галилеи, и Каиафа первосвященником. *[См. гл. 9 и 10.]*

Новый Завет был завершен, или по крайней мере завершен в существенных чертах, около 100 г., причем большинство его текстов существовало к тому времени от двадцати до сорока лет. В Англии большинство современных ученых определяет в настоящее время даты четырех Евангелий следующим образом: Матфей - около 85-90 гг., Марк - около 65 г., Лука - около 80-85 гг., Иоанн - около 90-100 гг. *[Как, например, Б.Х. Стритер в "Четырех Евангелиях" (1924 г.) и В. Тэйлор в "Евангелиях" (1930 г.). Доводы в пользу более ранней датировки можно найти у А. Гарнака: "Датировка Деяний и Синоптических Евангелий" (1911), и К.И. Рэйвена: "Иисус и Евангелие любви" (1931 г.).]* Я бы, пожалуй, отнес первые три Евангелия к более раннему времени: Марк - вскоре после 60 г., Лука - между 60 и 70 гг., и Матфей - вскоре после 70 г. Критерием, имеющим для меня особое значение, является относительная связь, которая, по-видимому существует между этими текстами и разрушением Иерусалима и Храма римлянами в 70 г. Согласно моей точке зрения, Марк и Лука писали прежде этого события, а Матфей вскоре после него.

Но, даже если принять более поздние датировки, ситуация остается обнадеживающей для историка, так как три Евангелия оказываются написаны в период, когда были живы многие, помнившие то, что говорил и делал Христос, и по меньшей мере некоторые из них все еще оставались в живых, когда писалось четвертое Евангелие. Если бы удалось установить, что авторы Евангелий использовали источники информации, восходившие к более ранней дате, ситуация была бы еще более обнадеживающей. Но к более детальному рассмотрению Евангелий мы перейдем в другой главе.

Дата написания Деяний определится датой третьего Евангелия, т.к. они являются частями одной исторической работы, и вторая часть по-видимому написана вскоре по завершению первой. Имеются весомые доводы в пользу датировки этой двойной работы окончанием двухлетнего заточения Павла в Риме (60-62 гг.). Некоторые ученые, однако, полагают, что "исходный текст", продолжением которого первоначально служили Деяния, был не нашим теперешним Евангелием от Луки, но более ранней его редакцией, иногда именуемой "Просто-Лукой"; это позволяет им датировать Деяния 60-ми годами, утверждая в то же время, что Евангелие от Луки в своей окончательной форме явилось существенно позже. *[C.S.C. Williams, "A Commentary on the Acts of the Apostles" (1957 г.), стр. 13 и далее.]*

Время написания тринадцати Посланий Павла можно установить частью благодаря данным, содержащимся в самих этих текстах, и частью посредством сторонних свидетельств. Минули времена, когда аутентичность этих писем можно было отрицать целиком. Ныне имеются некоторые авторы, отвергающие подлинность Послания Ефессянам, меньшее число специалистов отрицают аутентичность 2 Послания Фессалоникийцам, большее число не согласны с тем, что Пастырские Послания (1 и 2

Тимофею и Титу) вышли в дошедшей до нас редакции из под пера Павла. [E.K. Simpson "The Pastoral Epistles" (1954 г.), стр. 1 и далее.] Я принимаю их все как принадлежащие Павлу, но и остающихся восьми писем самих по себе достаточно для нашей цели, и именно из них подчерпываются главные доводы, приведенные в нашей будущей главе о "Значении свидетельства Павла".

Десять из писем, носящих имя Павла, относятся к периоду, предшествующему окончанию его заточения в Риме. Эти последние, располагаемые в порядке их написания, могут быть датированы следующим образом: Галатам - 48 г. [Некоторые ученые датируют его несколькими годами позже, но мы считаем, что оно было написано перед совещанием в Иерусалиме, упоминаемым в Деян. 15], 1 и 2 Фессалоникийцам - 50 г., Филиппийцам - 54 г. [Мы полагаем, что оно написано в период заключения Павла в Эфесе, другие ученые датируют его 60 г.], 1 и 2 Коринфянам - 54-56 гг., Римлянам 57 г., Колоссянам, Филимону и Ефесянам - около 60 г. Лексика и историческая атмосфера Пастырских Посланий обладают признаками позднейшего времени по сравнению с другими Посланиями Павла, но эта их особенность не составляет препятствия для тех, кто верит во второе заключение Павла в Риме, завершившееся его казнью [Евсевий. "История церкви", 2:22, 25], и имевшее место около 64 г. Пастырские послания можно таким образом, датировать около 63-64 гг., и перемену в состоянии дел в церковных общинах, возглавлявшихся Павлом, о которой они свидетельствуют, можно частично объяснить теми возможностями, которые предоставило его противникам предшествовавшее заключение Павла в Риме.

В любом случае, время, протекшее между евангельскими событиями и написанием большинства книг Нового Завета, оказывается с точки зрения исторического исследования удовлетворительно коротким. Ибо в оценке достоверности античных исторических документов одним из самых важных вопросов является: как скоро по завершению событий были они зарегистрированы?

3. Что свидетельствует в пользу раннего происхождения этих документов?

Около середины прошлого столетия весьма влиятельная школа теологов уверенно утверждала, что некоторые из важнейших книг Нового Завета, включая Евангелия и Деяния, появились не ранее 30-х годов II в. [То была "тюбингенская" школа, названная по имени Тюбингенского университета, где профессорствовал Ф. Бауэр, ведущий ее представитель. Эта школа пересмотрела представления о зарождении христианства в соответствии с метафизикой Гегеля. Методы школы хорошо характеризуют знаменитый анекдот с тем, как Гегель излагал свою философию истории, ссылаясь на определенный ряд событий, как вдруг один из его слушателей, изучавший историю, запротестовал: "Но, г-н профессор, факты говорят иначе!" "Тем хуже для фактов", - ответил Гегель.] Последний вывод явился результатом не столько исторических свидетельств, сколько философских убеждений. Уже в то время имелось достаточно исторических свидетельств, чтобы показать, насколько он лишен оснований, что и сделали Лайтфут, Тишендорф, Тригеллес и другие. Но сумма таких свидетельств, доступных в наше время, настолько обширнее и убедительнее, что датировку большинства материалов Нового Завета первым столетием невозможно отрицать никаким разумным способом, независимо от любых наших философских убеждений.

Свидетельства в пользу историчности материалов Нового Завета гораздо значительнее, нежели свидетельства, подтверждающие многие труды классических авторов, аутентичность которых никто и не возьмется оспаривать. И будь Новый Завет собранием светских документов, их аутентичность рассматривалась бы всеми специалистами как не подлежащая никакому сомнению. Любопытным образом, историки часто оказываются куда доверчивее в отношении к содержанию текстов Нового Завета, чем многие теологи. [Выводы тюбенгенцев популяризировал в Англии в 1874 г. "анонимный" автор "Сверхъестественной религии" (Уолтер Р. Кассельс), которому возражал епископ Лайтфут в статьях, помещенных в журнале "Контемпорери Ревью" в 1874-77 гг., перепечатанных в 1889 г. в сборнике "Эссе о сверхъестественной религии". Трактат Кассельса и контраргументация Лайтфута в особенности могут быть рекомендованы лицом изучающим логику и интересующимся проблемой правомочности "довода от умолчания". Историки, как У. Рамзэй, Эд Мейер и А. Ольмстед, энергично протестуют против избыточного скептицизма некоторых теологов в отношении исторических свидетельств Нового Завета.] Так или иначе, существуют люди, рассматривающие "священную книгу" как *ipso facto* подлежащую подозрению, и требуют куда больше подтверждающих свидетельств для такой

работы, чем они приняли бы для обыкновенной светской или языческой рукописи. С точки зрения добросовестного историка стандарты строгости должны быть одинаковыми в обоих случаях. И, однако, мы не спорим с теми, кто хочет более основательных подтверждений Новому Завету, чем другим документам: во-первых, поскольку универсальные требования, предъявляемые Новым Заветом к человечеству, настолько абсолютны, а характер и деяния его главной Фигуры столь уникальны, что мы хотим настолько увериться в его истинности, насколько это только возможно, и во-вторых, именно потому, что у нас *имеется* гораздо больше свидетельств в отношении Нового Завета, нежели для других античных документов приблизительно того же времени.

Мы располагаем приблизительно четырьмя тысячами полных или частичных списков Нового Завета на древнегреческом языке. Лучшие и важнейшие из них восходят к периоду около 350 г. Двумя наиболее ценными среди последних являются Ватиканский Кодекс, главное сокровище библиотеки Ватикана, и широко известный Синайский Кодекс, купленный правительством Великобритании у Советского Союза за сто тысяч фунтов стерлингов в Рождество 1933 г. и являющийся теперь главной ценностью Британского Музея. Два другие важнейшие древние списка в Англии - это Александрийский Кодекс, также находящийся в Британском Музее, написанный в пятом столетии, и восходящий к пятому или шестому веку Кодекс Безы, хранимый в библиотеке Кембриджского университета, содержащий Евангелия и Деяния как на греческом так и на латыни.

Мы сможем представить, насколько изобилен рукописный материал Нового Завета, сравнив его с таковым для других античных исторических работ. Так среди сохранившихся рукописей "Записок о галльской войне" Юлия Цезаря (написанных между 58 и 50 гг. до Р.Х.) хороши всего девять или десять, древнейшая из которых моложе оригинала приблизительно на 900 лет! Из 142 книг Истории Рима Ливия (59 г. до Р.Х.-17 г.) уцелели лишь 35. Последние дошли до нас благодаря не более, чем двадцати манускриптам, заслуживающим упоминания, из коих лишь один, да и тот, содержащий только фрагменты книг 3-6, восходит к четвертому столетию. Из четырнадцати книг Истории Тацита (около 100 г.) до нас дошли только четыре с половиной. Из шестнадцати книг Анналов того же автора полностью сохранились десять и две частично. Текст сохранившихся частей этих двух великих исторических работ дошел до нас благодаря только двум манускриптам, один из коих восходит к IX, а другой к II векам. Сохранившиеся списки его меньших работ, все известны нам по кодексу десятого столетия. История Фукидида (около 460-400 гг. до Р.Х.) известна нам по восьми манускриптам, самый древний из которых составлен около 900 г., и нескольких обрывков папируса, принадлежащих приблизительно началу христианской эры. То же относится к Истории Геродота (около 480-425 гг. до Р.Х.).

Однако, ни один филолог-классик и слушать не станет доводы, что аутентичность Фукидида и Геродота сомнительна, поскольку древнейшие доступные нам манускрипты их работ на тринадцать с лишком веков моложе оригиналов.

Насколько же отличается в этом отношении ситуация с Новым Заветом! В дополнение к упомянутому выше двум превосходным манускриптам четвертого столетия, древнейшим из нескольких тысяч, нам известных, сохранились значительные фрагменты папирусных экземпляров книг Нового Завета, датируемые на 100-200 лет ранее. Библейский папирус Честер Битти, обнаруженный в 1931 г., состоит из фрагментов одиннадцати древних рукописей, три из которых содержат большинство текстов Нового Завета. Одна из последних, содержащая четыре Евангелия и Деяния, принадлежит первой половине третьего столетия. Другая, включающая в себя письма Павла церквям и Послание к Евреям, относится к началу третьего столетия. Третья, содержащая Откровение, принадлежит второй половине того же века.

Более недавняя находка состоит из фрагментов папируса, датируемого специалистами не позднее 150 г., и обнаружена Беллами Скитом в сборнике "Фрагменты известного Евангелия и другие древние христианские папирусы" в 1935 г. Упомянутые фрагменты содержат, по мнению некоторых специалистов, части пятого Евангелия, весьма подобного четверым каноническим. Впрочем, гораздо более вероятна точка зрения, выраженная в Литературном приложении к газете "Тайме" от 25 апреля 1935 г., "что эти фрагменты написаны кем-то, располагавшим четырьмя Евангелиями и отлично их знавшим, и что они не претендовали на роль независимого Евангелия, но пересказывали события и другой материал Евангелий с целью разъяснения и обучения, т.е. составляли учебник, предназначавшийся для научения Евангелию".

Еще древнее фрагмент папируса, содержащий отрывок из Евангелия от Иоанна (18:31-33, 37), и находящийся ныне в библиотеке Джона Райленд-са в Манчестере. Он датируется по соображениям палеографии периодом около 130 г. и удостоверяет, что позднейшее из четырех Евангелий, написанное, согласно преданию, в Эфесе между 90 и 100 гг., находилось в обращении в Египте спустя приблизительно сорок лет по его составлению (если, что наиболее вероятно, этот папирус происходит из Египта, где он был приобретен в 1917 г.). Это самый древний дошедший до нас фрагмент Нового Завета, на пол-столетия старше следующего за ним.

В 1956 г. Бодмеровская библиотека в Женеве объявила об открытии Бодмеровского папируса 2, являющегося манускриптом того же Евангелия, хотя и не столь древним, как папирус Райлендса, но несравненно лучше сохранившимся. Оно написано около 200 г., и содержит первые четырнадцать глав Евангелия от Иоанна с единственным пропуском (двадцати двух стихов), а также значительные фрагменты завершающих семи глав.

Иного рода подтверждением аутентичности служат ссылки и цитаты из Нового Завета, содержащиеся в других древних источниках. Их авторы, известные как Апостолические Отцы (*отцы церкви*), писали главным образом между 90 и 160 гг., и их труды свидетельствуют о знакомстве с большинством книг Нового Завета. В трех работах, вероятно относящихся, приблизительно к 100г. - Послании Варнавы, написанном, возможно, в Александрии, Поучении двенадцати апостолов, происходящем откуда-то из Сирии или Палестины, и письме, посланном Коринфской общине Клементом, епископом Рима, около 96 г. - мы обнаруживаем достаточно ясные цитаты из общепринятой редакции Синоптических Евангелий, Деяний, Послания Римлянам, 1 Коринфянам, Ефессянам, Титу, Евреям, 1 Петра и, возможно, цитаты из других книг Нового Завета. В письмах Игнатия, епископа Антиохии, написанных им по пути в Рим, где в 115 г. его ждала мученическая кончина, имеются отчетливо распознаваемые цитаты из Матфея, Иоанна, Послания Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, 1 и 2 Тимофею, Титу и возможные ссылки на Марка, Луку, Деяния, Послания Колоссянам, 2 Фессалоникийцам, Филимону, Евреям и 1 Петра. Его младший современник, Поликарп, в письме Филиппийцам (около 120 г.) цитирует тексты традиционной редакции Синоптических Евангелий, Деяний, Римлянам, 1 и 2 Коринфянам, Галатам, Ефессянам, Филиппийцам, 2 Фессалоникийцам, 1 и 2 Тимофею, Евреям, 1 Петра и 1 Иоанна. И так, чем далее изучаем мы писателей второго столетия, тем более накапливаем свидетельства их знакомства и признания авторитета текстов Нового Завета. В том, что касается Апостолических Отцов, эти свидетельства собраны и оценены в труде "Новый Завет в текстах Апостолических Отцов", отражающем исследования осуществленные комитетом Оксфордского Общества Исторической Теологии в 1905 г.

Притом свидетельства указанного рода не ограничены кругом ортодоксальных христианских авторов. Как явствует из недавно обнаруженных текстов гностической школы Валентина, в этом еретическом кружке в первой половине второго столетия знали большую часть Новозаветных книг так же хорошо и столь же почитали, как и в католической церкви.

Исследование этого рода свидетельств, находимых в манускриптах и цитатах более поздних авторов, связано с методом, известным под именем критики текста. *[Другой очень важный класс свидетельств аутентичности текстов Нового Завета составляют его древние версии, составленные на других языках, древнейшие из которых, Старая Сирийская и Старая Латинская, восходят ко второй половине второго столетия. Ценным подспорьем в этом отношении служат также древние руководства по совершению церковных служб.]* Последний представляет собой важнейшее и увлекательнейшее направление исследования, нацеленное на определение со всей возможной точностью, опираясь на доступные свидетельства, первоначальных слов рассматриваемых документов. Опыт легко доказывает, что очень трудно скопировать сколько-нибудь обширный текст, не сделав по меньшей мере одну или две описки. Когда мы имеем дело с документами, подобными Новому Завету, чьи тексты переписывались тысячи раз, вероятность ошибок переписчиков возрастает в столь колоссальной степени, что остается удивляться - как это ошибок накопилось не более, чем их имеется в действительности. К счастью, если огромное число переписок увеличивает вероятность ошибок, оно в той же пропорции расширяет и возможности для их корректирования, так что степень неопределенности, остающаяся в результате процесса восстановления точного звучания исходного текста, отнюдь не так велика, как можно было бы опасаться - на деле она замечательно мала. Вариации

в прочтении списков Нового Завета, относительно которых критика текста продолжает питать те или иные сомнения, не затрагивает ни одного существенного вопроса, касающегося исторических фактов или христианской веры и практики.

Резюмируя сказанное, уместно будет процитировать вердикт по рассматриваемой нами проблеме, произнесенной сэром Фредериком Кеньоном, крупнейшим авторитетом по чести античных манускриптов:

"Таким образом, промежуток между временем первоначального составления и древнейшими сохранившимися свидетельствами становится настолько малым, что им следует пренебречь и последние основания для любых сомнений в том, что тексты Писания дошли до нас существенно в том же виде, в каком они были написаны, в настоящее время исчезли. Как *аутентичность*, так и *общая правдивость* книг Нового Завета могут рассматриваться как окончательно установленные" [*"Bible and Archeology"*, 1940 г., стр. 288 и далее.]

Глава 3. Как сложился Новозаветный канон

Разрешив вопрос о датировке и происхождении отдельных книг Нового Завета, мы немедленно сталкиваемся с другой проблемой. Как возник сам Новый Завет с его определенным собранием текстов? Кто отбирал тексты и по каким соображениям? Каковы были обстоятельства, приведшие к закреплению определенного списка, или *канона* призванных книг?

Историческое христианство верит, что Дух Святой, направлявший написание отдельных книг, руководил также их выбором и подборкой, продолжая таким образом исполнение Господа, что Он направит Своих учеников на пути ко всей возможной истине. Это руководство, впрочем, есть нечто, пронизываемое только взором духовидца, но не историка-исследователя. Наша цель заключается в том, чтобы показать, что обнаружило о сложении Новозаветного канона историческое исследование. Иные скажут, что двадцать семь книг Нового Завета даны нам авторитетом церкви, но даже в таком случае вопросом остается, как решила церковь признать указанные двадцать семь книг, и никакие другие, быть достойными по своим боговдохновенности и авторитетности уровня Ветхозаветного канона?

Шестой из тридцати девяти Догматов, слишком упрощает ответ на этот вопрос, говоря: "Во имя святого Писания мы признаем эти канонические Книги Ветхого и Нового Заветов, чей авторитет никогда не подвергался в Церкви никакому сомнению". Ибо, оставив в стороне вопрос о каноне Ветхого Завета, было бы не вполне верно сказать, что относительно каких бы то ни было книг Нового Завета в церкви *никогда* не было *никаких* сомнений. Некоторые из более кратких Посланий (например, 2 Петра; 2 и 3 Иоанна, Иакова, Иуды) и Откровение были в одних церковных общинах приняты куда позднее, чем в других, а в иных местах в Новый Завет включены были книги, ныне в нем отсутствующие. Так Синайский Кодекс включает в себя Послание Варнавы и Пастыря Ермы, римскую работу приблизительно 110 г. или несколько более раннюю, тогда как Александрийский Кодекс содержит тексты, известные как Первое и Второе Послания Климента, помещение которых среди библейских текстов скорее всего означает, что им в какой-то мере приписывался канонический статус.

Самый ранний перечень книг Нового Завета, относительно которого мы располагаем точными сведениями, был составлен в Риме еретиком Маркионом около 140 г. Маркион отличал низшего Бога-Творца Ветхого Завета от Бога-Отца, явленного через посредство Христа, и полагал, что церковь должна отвергнуть все, относящееся к первому. Этот "теологический антисемитизм" вылился не только в отрицание целого Ветхого Завета, но и тех частей Нового Завета, которые представлялись ему зараженными иудаизмом. Таким образом, канон Маркиона состоял из двух частей: (1) очищенной редакции Евангелия от Луки, наименее еврейского по духу среди Евангелий, написанного бывшим язычником, и (2) десяти Посланий Павла (с опущением трех Пастырских Посланий). Перечень Маркиона, впрочем, отражает не воззрения тогдашней церкви, но сознательное от них отклонение.

Следующий древний перечень, также римского происхождения, датируется приблизительно концом второго века. Он известен как Мураториев Фрагмент, так как был впервые опубликован в Италии в 1740 г. собирателем древностей кардиналом Муратори. К сожалению, его начало повреждено, но в нем по-видимому упоминались Матфей и Марк, поскольку Евангелие от Луки числится в нем третьим. Далее упоминаются Иоанн, Деяния, девять писем Павла церквям и четыре

частным лицам (Филимону, Титу, 1 и 2 Тимофею) [*К этому прибавляется, что другие письма, распространяемые под именем Павла, не признаются церковью. То были главным образом подделки, составленные еретиками.*], Иуда, два Послания Иоанна [*В этом месте любопытным образом прибавляется Мудрость Соломонова.*], Апокалипсисы от Иоанна и от Петра. [*Отвергнутый позднее церковью как апокриф, Апокалипсис Петра, по сообщению "Фрагмента", иные отказывались читать в церкви. Мы, однако, знаем по Клименту, Евсебию и Созомену, что в некоторых церквах его все же читали.*] Пастырь Ерма упомянут как достойный чтения (т.е. церкви), но не подлежащий включению в число пророческих и апостольских текстов.

Первые шаги к установлению канона авторитетных христианских книг, достойного встать рядом с канонем Ветхого Завета, который был Библией для нашего Господа и Его апостолов, были предприняты по-видимому в конце первого начале второго веков, когда по некоторым свидетельствам, два сборника христианских текстов находились в обращении в церкви.

Четыре Евангелия были вероятно объединены в одном сборнике уже в самый ранний период. Это должно было произойти очень скоро после написания Евангелия от Иоанна. Собрание это было известно как "Евангелие" - в единственном, а не множестве числе. Существовало лишь одно Евангелие, изложенное в четырех текстах, различавшихся как "от Матфея", "от Марка" и т.д. Около 115 г. Игнатий, епископ Антиохии, говорит об "Евангелии" как авторитетном писании, и поскольку ему известны были более, чем одно, из четырех Евангелий, достаточно очевидно, что под "Евангелием" он имел ввиду собрание всех четырех текстов, существовавшее под этим именем. [*Эта традиция сохранилась в Православной церкви. (Прим, переводчика).*]

Около 170 г. ассириец Тациан превращает четырехчастное Евангелие в цельный рассказ, или "Гармонию Евангелий", которая надолго стала если не официальной, то излюбленной формой Евангелия в Ассирийской церкви. Последняя отличалась от четырехчастного Евангелия Старой Сирийской версии. Остается неопределенным, составил ли Тациан свою "Гармонию", обыкновенно известную как Диатессарон, первоначально по гречески или по сирийски, но так как эта работа была сделана им по-видимому в Риме, ее исходный язык был, вероятно, греческим, тем более что в 1933 г. греческий отрывок из его Диатессарона был найден в Дуре-Европосе на Ефрате. Во всяком случае, ассирийские христиане получили текст на сирийском языке, когда Тациан возвратился домой из Рима, и сирийский Диатессарон оставался для них "Авторитетной Версией" Евангелия до тех пор, пока его не сменила Пешитта, или "простая" редакция пятого века.

Ко времени Иренея, который, хотя и был уроженцем Малой Азии, стал епископом Лиона в Галлии около 180 г., идея четырехчастного Евангелия стала настолько само собой разумеющейся для всей христианской церкви, что он мог упоминать ее как установленный и признанный факт, столь же очевидный, как четыре стороны света или четверка ветров:

"Ибо, как имеются четыре угла у мира, в коем мы живем, и четыре мировые ветра, и как Церковь распространена по всему лику земли, и Евангелие есть столп и основание Церкви и дыхание жизни, столь же естественно, что оно должно обладать четырьмя столпами, источающими бессмертие из каждого угла и вновь возжигающими жизнь в человеках. Из чего явствует, что Слово, творец всех вещей, восседающее на херувиме и скрепляющее все вещи, будучи явлено человекам, даровало нам Евангелие в четверосложной форме, но скрепляемое воедино одним Духом". [*Adv. Haer. 3:11, 8.*]

Когда четыре Евангелия были собраны в одну книгу, это привело к разрыву двух частей повествования Луки. Разделение Евангелия от Луки и Деяний по-видимому потребовало одного или двух изменений в тексте окончания Евангелия и в начале Деяний. Первоначально Лука очевидно отложил всякое упоминание в вознесении Христа до второй части своего рассказа. Теперь слова "и возноситься на небо" были прибавлены к 24:51 Луки, чтобы закруглить повествование, как и следствие "вознесся" было добавлено к 1:2 Деяний. Таким образом, несоответствия, обнаруженные некоторыми авторами между сообщениями о вознесении в Евангелии от Луки и Деяниях, наиболее вероятно явились результатом указанных изменений в тексте двух книг, когда те были отделены друг от друга. [*F.F. Bruce, "The Acts of the Apostles", Tyndale Press 1951 г. стр. 66 и далее.*]

Деяния, тем не менее, естественным образом не уступали авторитету и престижу третьего Евангелия, как принадлежащие тому же автору, и по-видимому были признаны каноническими всеми, за исключением Маркиона и его последователей. В самом деле, Деяния заняли в Новозаветном каноне весьма важное место как поворотный его, по выражению Гарнака, момент, связывающий Евангелия с

Посланиями, а также благодаря своему сообщению об обращении, призвании и миссионерской деятельности Павла, ясно продемонстрировавшему, какой весомый апостольский авторитет стоит за Посланиями Павла.

Корпус Паулину, или сборник написанного Павлом, был составлен приблизительно в то же время, что и четырехчастное Евангелие. *[Игнатий и Поликарп (писавшие около 115 г) по-видимому были знакомы с собранием Посланий Павла. 2 Петра в 3:15 и далее, свидетельствует очевидно о собрании по меньшей мере нескольких Павловых Посланий (датировка 2 Петра остается предметом спора, но, коль скоро мы допускаем, что о нем упоминает Послание Варнавы, это указывает на его более раннюю дату).]* Подобно тому, как евангельский сборник был обозначен греческим словом Евангелион, Павловский сборник стал известен под названием, состоявшим из единственного слова "Апостолос", где каждое письмо принялись различать как адресованное Римлянам, Первое Коринфянам и т.д. Вскоре затем к Павловскому сборнику приобщили анонимное Послание к Евреям. Деяния, по соображениям удобства, соединили с "Общими Посланиями" (Петра, Иакова, Иоанна и Иуды).

Единственными книгами, относительно которых после середины второго века сохранились существенные сомнения, были некоторые из тех, что приходятся на конец нашего Нового Завета. Ориген (185-254 гг.) упоминает четыре Евангелия, Деяния, тринадцать Павловых Посланий, 1 Петра, 1 Иоанна и Откровение как признаваемые всеми, но сообщает, что иные отвергают Послание к Евреям, 2 Петра, 2 и 3 Иоанна, Послания Иакова и Иуды, наряду с посланием Варнавы, Пастырем Ермы и Дидахэ, и Евангелием от Евреев. Евсебий (около 265-340 гг.) упоминает как всеми признанные все книги Нового Завета, кроме Послания Иакова, Иуды, 2 Петра, 2 и 3 Иоанна, которые некоторыми оспаривались, но принимались большинством. *[Сам Евсебий желал бы отвергнуть Апокалипсис, так как сомневался в идее тысячелетнего царства Божьего на земле.]* Афанасий в 367 г. утверждает двадцать семь книг нашего Нового Завета как единственные канонические. Вскоре затем за ним следуют на Западе Иероним и Августин. На Востоке этот процесс шел медленнее. Только около 508 г. 2 Послание Петра, 2 и 3 Иоанна, Послание Иуды и Откровение были включены в очередную редакцию Сирийской Библии в дополнение к другим двадцати двум книгам.

По многим причинам для церкви необходимо было точно знать, какие книги наделены были божественным авторитетом. Евангелия, сообщающие обо "всем, что Иисус делал и чему учил от начала", не могли рассматриваться ни на волос ниже по авторитету, чем книги Ветхого Завета. Учение апостолов, излагавшееся в Деяниях и Посланиях, также рассматривалось как наделенное Его авторитетом. Естественно таким образом, что апостольское свидетельство о Новом Завете почиталось в той же степени, как книги пророков Ветхого Завета. Так Юстин Мученик ставит "Воспоминания апостолов" в один ряд с книгами пророков, сообщая, что и те, и другие читаются на собраниях христиан. Ибо церковь, несмотря на разрыв с иудаизмом, не отвергла авторитет Ветхого Завета, но, следуя примеру Христа и Его апостолов, приняла его как Слово Божье. В самом деле, Септуагинта, перевод Еврейского Писания на греческий, сделанный семьюдесятью толковниками для грекоязычных евреев дохристианского периода, до такой степени стала достоянием христиан, что евреи вынуждены были отказаться от этого скомпрометированного таким образом, для них перевода и сделать новый.

Особенно важно было определить, какие книги можно было использовать для утверждения христианской доктрины, и к каким следовало с наибольшей уверенностью апеллировать, споря с еретиками. В частности, когда Маркион составил свой канон около 140 г., для ортодоксальной церкви необходимо было точно знать, какой канон истинен, и таким образом процесс определения этого канона, к тому времени уже начинавшийся, ускорился. Ошибочно поэтому говорить, что церковь впервые приступила к составлению канона только после того, как Маркион опубликовал свой собственный.

Среди других обстоятельств, требовавших ясного определения, какие книги обладают божественным авторитетом, была необходимость решения, какие тексты должно читать во время церковных служб (хотя определенные книги, подходящие для этой цели, не могли быть использованы для разрешения доктринальных споров), а также необходимость уяснения, какие из текстов можно было выдать по требованию имперской полиции в периоды преследований христиан, и какие нельзя было выдавать, не совершая святотатства.

В особенности следует подчеркнуть одно. Книги Нового Завета приобрели свой авторитет не потому, что церковь формально их канонизировала. Напротив, Церковь включила их в свой канон,

поскольку уже рассматривала их как боговдохновенные, признав за ними собственную ценность и прямой или опосредованный общий апостольский авторитет. Оба первые церковные собора, посвященные определению канонических книг, имели место в Северной Африке - в Гиппо Региусе в 393 г. и в Карфагене в 397 г. - но то, что было совершено на этих соборах, было не навязыванием христианским общинам чего-либо нового, но утверждением того, что стало общей для них практикой.

В связи с историей канона возникает масса теологических проблем, которые мы не можем здесь разбирать, но чтобы наглядно убедиться в том, что церковь совершила правильный выбор, достаточно сравнить книги нашего Нового Завета с различными древними документами, собранными М. Р. Джэймсом в его "Апокрифах Нового Завета" (1924 г.), или даже с произведениями Апостольских Отцов [*Уровень этих последних ниже канонического Нового Завета, но гораздо выше апокрифических Евангелий и Деяний.*], чтобы осознать превосходство текстов нашего Нового Завета над всеми указанными.

Вероятно, следует прибавить несколько слов относительно Евангелия от Евреев, которое, как было упомянуто выше, Ориген называет среди книг, отвергаемых некоторыми христианами. Это сочинение, обращавшееся в Трансиордании и Египте среди еврейско-христианских общин, называвшихся эбионитами, носит черты некоторого сходства с каноническим Евангелием от Матфея. Возможно, то было независимое расширение арамейского текста, связанного с нашим каноническим Матфеем. Некоторые из древних Отцов церкви были знакомы с ним по греческому переводу.

Иероним (347-420 гг.) отождествил это Евангелие от Евреев с текстом, называвшимся Евангелием от Назореев, которое он нашел в Сирии, и ошибочно счел поначалу еврейским (или арамейским) оригиналом Матфея. Возможно, ошибкой было и его отождествление этого текста с Евангелием от Евреев. Назорейское Евангелие им найденное (и им же переведенное на латынь и греческий) могло быть просто арамейским не слишком искусным переводом канонического Матфея, составленного в оригинале по-гречески. Во всяком случае, как Евангелие от Евреев, так и Назорейское Евангелие до некоторой степени связаны с Матфеем, и должны быть отличаемы от множества апокрифических Евангелий, также обращавшихся в те дни, и не имеющих отношения к настоящему историческому исследованию. Последние, наряду с некоторыми книгами апокрифических Деяний и подобными им текстами, являются почти целиком измышленными. Одна из книг апокрифических Деяний, являются почти целиком измышленными. Одна из книг апокрифических Деяний, Деяния Павла, хотя и представляется вымыслом второго столетия, но все же заслуживает некоторого внимания, благодаря словесному портрету Павла, в ней содержащемуся. Экспрессивный и необычный характер этого описания привел сэра Уильяма Рамзэя к предположению, что оно воплощает собой память о действительной внешности этого апостола, сохранившуюся в Малой Азии. Павел изображается как "человек небольшого роста, со сросшимися бровями, с довольно большим носом, лысый, кривоногий, крепко сложенный, полный изящества, ибо временами он выглядел как человек, а временами лицо его становилось подобно ангельскому".

Глава 4. Евангелия

1. Синоптические Евангелия

Перейдем теперь к более детальному рассмотрению Евангелий. Мы отметили уже не некоторые из свидетельств, указывающих на их датировку и древние подтверждения аутентичности. Теперь мы должны выяснить, что можно сказать об их происхождении и достоверности. Исследование происхождения Евангелий ведется с неослабным усердием почти со времен начала самого христианства. Уже в самом начале второго столетия мы обнаруживаем Папия, Иеропольского епископа в Малой Азии, собирающим свидетельства об этом у христиан старшего поколения, людей, принявших обращение в одно время с самими апостолами. Около 130-140 гг. Папий завершил труд в пяти томах (ныне утраченный, за исключением немногих фрагментов, дошедших в цитатах, приводимых другими авторами), озаглавленный "Изложение пророчеств Господа", в предисловии к которому сообщает:

"Но я не поколеблюсь изложить для вас наряду с моими толкованиями все, что я когда-либо хорошо усвоил от старцев и хорошо запомнил, и правдивость их подтвердить. Ибо, в отличие от большинства, я радовался не тем, кто говорил больше всех, но тем, кто поучал истине. Не тем, кто

передавал повеления других, но тем, кто сообщал повеления, данные Господом, как надлежит веровать, и происшедшие от Того, Кто есть истина. Также когда бы ни сошелся я с человеком, знающим старцев, и спрашивал у него о речениях старцев - что говорилось Андреем или Петром, или Филиппом, или Фомой, или Иаковом, или Иоанном, или Матфеем, или любым иным из учеников Господа, и какие вещи говорят Аристион и старец Иоанн, Господни ученики. Ибо не полагал я то, что мог почерпнуть из книг, столь великой ценностью для меня, как изречения живого и пребывающего гласа".

[Цитируется по Евсевию, История церкви, 3:39.]

Среди многих вещей, которые он узнал от этих старцев и их знакомых, содержалась и некоторая информация о происхождении Евангелий, к которой мы вскоре обратимся. И так, начиная от Его дней и до наших, люди преследовали во многом одну и ту же цель, стремясь не только узнать все, что только возможно, из сторонних и собственных христианских свидетельств о написании Евангелий, но пытались также проникнуть дальше них, чтобы обнаружить все, что они могли, об источниках, возможно, стоящих за теми Евангелиями, что дошли до нашего времени. Нечего и говорить, как захватывает так называемая "Критика исторических источников", но поиск источников Евангелий и их гипотетическая реконструкция оказываются зачастую настолько увлекательными, что исследователь забывает, что действительные Евангелия, дошедшие до нас как литературные факты из глубины первого века, с необходимостью более важны, чем предположительные документы, которые могут угадываться как их источники, уже потому, что последние исчезли, если вообще существовали, тогда как первые сохранились до нашего дня. Кроме того, мы не должны забывать, что Критика источников, как бы ни была она интересна, приводит к гораздо менее строгим результатам, чем Критика текста, поскольку она в гораздо большей степени вынуждена прибегать к спекулятивному элементу. Но при условии, что мы не упускаем из виду ограниченность этого рода литературного критицизма, нельзя не согласиться с тем, что поиск источников наших Евангелий обладает значительной ценностью. Если даты их составления, предложенные нами во второй главе, сколько-нибудь точны, тогда промежуток времени, отделяющий запись евангельских событий от самих этих событий, не так уж велик. Если, однако, можно доказать с разумной степенью вероятности, что сами эти свидетельства целиком или частью зависят от еще более древних документов, тогда аргументация в пользу достоверности евангельского рассказа становится тем сильнее.

Определенные выводы можно извлечь уже из сравнительного изучения самих Евангелий. Очень скоро становится очевидным, что Евангелия естественным образом распадаются на две группы, одна из коих состоит из трех первых, а другая из четвертого Евангелия, стоящего особняком. Мы обратимся к проблеме четвертого Евангелия позднее, а сейчас рассмотрим три остальные, называемые "синоптическими", так как они стоят на одной и той же или весьма сходной точке зрения на описываемые ими события, и могут изучаться все разом. *[Первым, кто назвал эти Евангелия Синоптическими, был по-видимому текстуральный исследователь Дж. Гризбах в 1774 г.]* Нет нужды в слишком кропотливом исследовании, чтобы обнаружить, что все три содержат значительный объем тождественного материала. Мы обнаруживаем, например, что содержание 606-ти из 661-го стиха Марка является у Матфея, и что около 380-ти стихов Марка снова обнаруживаются с незначительными изменениями у Луки. Или, под другим углом зрения, около 500 из 1068-ми стихов Матфея содержат материал, который мы находим также у Марка. И у Марка же мы отыщем параллельный пересказ 380-ти из 1149 стихов Евангелия от Луки. Всего вместе у Марка обнаруживаются только 31 стих, не имеющий параллели ни у Матфея, ни у Луки.

Сравнивая самих Матфея и Луку, мы находим, что эти двое обладают приблизительно 250 стихами, содержащими общий материал, не имеющий параллели у Марка. Этот общий материал выражен языком, временами практически тождественным у Луки и Матфея, а иногда обнаруживающим значительные расхождения. Наконец, остаются около 300 стихов у Матфея, содержащих описания событий и бесед, специфические для этого Евангелия, и около 520 стихов у Луки, передающие материал, отсутствующий в других Евангелиях.

Все это легко пересматриваемые факты; проблемы вырастают, когда мы пытаемся их объяснить. Иногда материал, общий двум или всем Синоптикам, настолько тождественно выражается, что это тождество вряд ли может быть случайно. В Англии прошлого века это обыкновенно объясняли тем, что евангелисты воспроизводили язык первоначального изустного евангелия, принятого в раннем периоде церкви. Такова была точка зрения, проводимая, например, в "Греческом Завете" Олфорда и во

"Введении к исследованию Евангелий" Уэсткотта. Эта теория позднее лишилась доверия, так как стало ясно, что многие из особенностей текстов могут быть точнее объяснены предположением о существовании общих Синоптикам документальных источников, но в ее пользу были и остаются весьма весомые доводы, и она возродилась в наши дни в несколько ином виде в направлении, известном как формальный критицизм.

Этот последний направлен на реставрацию устных "форм" или "регулярностей" или "опок", в которые были первоначально отлиты проповедь и учение апостолов, может быть, даже прежде составления документальных источников, лежащих за нашими Евангелиями. Этот подход приобрел популярность начиная с 1918 г., и его успехи кое-кто преувеличил, но одно или два его важные следствия невозможно отрицать. Одно из них заключается в том, что гипотеза о документальных источниках Евангелий так же недостаточна сама по себе для объяснения всех фактов, как и предшествовавшая ей "устная теория" Олфорда и Уэсткотта. В самом деле, популярность формального критицизма может в значительной степени объясняться разочарованием в скудных результатах, к которым привело столетие усердных поисков произведенных Критикой исторических источников.

Другим важным доводом, подчеркнутым формальным критицизмом, является универсальная тенденция древности к созданию стереотипных "форм", в которые отливались религиозные проповеди и учения. Эта тенденция широко прослеживается и у евреев, и у язычников, и проявляется также в нашем евангельском материале. Во дни апостолов имело место в большой степени стереотипизированное проповедование деяний и слов Христа, первоначально по арамейски, но вскоре также и на греческом языке, и эта проповедническая или изустная традиция поступает и в наших Синоптических Евангелиях, и в их документальных источниках.

Мы сегодня не жалуем стереотипы литературного стиля и устной речи, мы предпочитаем разнообразие. Но бывают случаи, когда на стереотипах настаивают даже в наши времена. Когда, например, полицейский выступает свидетелем в суде, он не украшает свое изложение изящными выражениями, но стремится как только может, придерживаться предписанной и стереотипной "формы". Цель здесь в том, чтобы свидетельство отвечало как можно более точно действительному ходу событий, им описываемых. Теряя в художественном совершенстве, его свидетельство приобретает в аккуратности. Стереотипный стиль многих сообщений о событиях и беседах в Евангелиях служит той же цели: этим гарантируется их аккуратность в существенном. В силу этого тяготения к определенной "форме", часто бывает, что сообщения о подобных происшествиях или схожих высказываниях выражаются во многом подобными словами и строятся по мало варьирующему плану. Но из подобия языка и плана не следует делать вывод, что два подобных повествования являются сдвоенным отчетом об одном и том же событии, или что две подобные притчи (как притча о свадебном пире у Матфея в 22:2 и далее, и притча о большом ужине у Луки в 14:16 и дальше) непременно являются вариантами одной и той же истории, точно также как описание полицейским двух уличных происшествий в почти идентичных выражениях вовсе не означает, что в действительности он представляет два различных описания одного и того же события.

Но, быть может, важнейший результат, на который указывает формальный критицизм, есть то, что независимо от того, как далеко нам удастся уйти в прослеживании корней евангельского рассказа, независимо от способа классификации евангельского материала, мы никогда не приходим к Христу, лишенному сверхъестественной природы. Классификация евангельских текстов согласно "форме" отнюдь не является наиболее удобной или прозрачной, но ею добавляется к уже известным способам группировки материала новый метод, и мы видим, что и эта новая классификация приводит к тем же выводам, что прочие, т.е. классификации со гласно источникам или по сути излагаемых текстов. Все части евангельского сообщения оказываются в свете указанных различных способов группировки пронизаны последовательным изображением Христа как Мессии, Сына Божьего, все совпадают в подчеркивании мессианского значения всего, что Он говорил и делал, и невозможно обнаружить альтернативного образа, независимо от того, насколько пристально мы вглядываемся в последовательные слои Евангелий и настолько тщательно их анализируем. Таким образом, формальный критицизм привносит собственный вклад в развенчание надежды, некогда лелеемой многими, что, добравшись до самой первой стадии евангельской традиции, мы сможем извлечь из-под позднейших мифологических наслоений чисто человеческого Христа, Который просто учил об Отцовстве Бога и братстве людей.

В древности незаслуженно пренебрегали Евангелием от Марка, поскольку оно содержит меньше материала, чем в других Евангелиях. Августин, например, говорит, что Марк по-видимому следовал Матфею "так сказать, наподобие его слуги и сокращателя"[*О согласии евангелистов, 1:4.*] Но всякий, кто изучает синопсис Евангелий, где общий материал помещен в параллельные колонки, обнаруживает, что сокращает в большинстве случаев как раз Матфей, а не Марк. Марк, правда, опускает более половины материала, являющегося у Матфея, но что касается материала, общего для обоих, Марк обычно полнее Матфея. Тщательное изучение лингвистических и литературных особенностей Евангелий в последнее время привело многих ученых к заключению, что Евангелие от Марка является в действительности древнейшим из наших Синоптических Евангелий, во всяком случае в той окончательной форме, в какой они дошли до нас, и что Марк был одним из источников и для Матфея, и для Луки. Эта "Маркова гипотеза"[*Мы используем выражение "Маркова гипотеза" исключительно в литературном смысле, означая зависимость двух других синоптиков от Марка. То же выражение применяли для обозначения точки зрения, что только рассказ Марка о Христе обладает исторической ценностью.*], как ее именуют, была признана уже в восемнадцатом столетии, но впервые получила солидное основание у Карла Лахманна в труде 1835 г., где он показал, что общий порядок изложения трех синоптиков следует таковому у Марка, поскольку Марк и Матфей временами совпадают в этом порядке, расходясь с Лукой, и Марк и Лука еще чаще совпадают в порядке, расходясь с Матфеем, тогда как Матфей и Лука никогда не совпадают в порядке изложения, расходясь с Марком. Марк, таким образом, представляется в этом отношении образцом, от которого другие двое иногда отступают. К этому следует прибавить тот факт, что большинство существенных деталей повествования Марка являются также у Матфея и Луки с сохранением значительной части специфического языка Марка, и что по соображениям литературного критицизма различия в формулировке общего материала между Марком с одной стороны и Матфеем и Лукой с другой представляются легче объяснимыми приоритетом Марка, нежели приоритетом Матфея или Луки. Но, хотя Маркова гипотеза остается донныне господствующей, против нее выступили весьма авторитетные ученые. Так великий немецкий ученый Теодор фон Зан полагает, что первым составил свое Евангелие на арамейском языке Матфей, что затем был составлен по-гречески наш Марк, частично основанный на Евангелии от Матфея, и наконец Матфей был переведен на греческий с использованием греческого Марка.[*"Introduction to the New Testament" 1909 г., т. 2, стр.601.*] Более простая версия той же точки зрения выражена католическими авторами Дж. Чапмэном в книге "Матфей, Марк и Лука" (1937 г.) и Б. К. Батлером в работе "Первичность Евангелия от Матфея (1951 г.), которые переворачивают Маркову гипотезу вверх ногами и настаивают на вторичности греческих Марка и Луки по отношению к греческому же Матфею.

Основательность Марковой гипотезы невозможно изложить в двух словах: свидетельства в ее пользу слишком обширны, и становятся особенно наглядны при изучении хорошего синопсиса (предпочитательно греческого, но значительная часть этих свидетельств очевидна даже в хороших современных переводах), где параллельные тексты трех Евангелий расположены друг подле друга в форме, свободной от предубеждений в пользу любой из гипотез.

То, что Евангелие от Марка, или нечто, весьма подобное его тексту, использовалось как источник двумя другими синоптиками, окажется вовсе не столь удивительным, как могло бы показаться на первый взгляд, если мы примем во внимание, кем в действительности был Марк. Евсебий доносит до нас в своей "Истории церкви" (3:39) несколько фраз из Папия, в которых тот сообщает нам, что рассказал ему о происхождении этого Евангелия некий "Старец":

"Марк, будучи переводчиком Петра, аккуратно записывал все, что тот упоминал, были ли то речения или деяния Христа, - однако, вне всякого порядка. Ибо не был он ни слышавшим, ни сопровождавшим Господа, но впоследствии, как я сказал, сопровождал Петра, излагавшего свои поучения, как требовала того необходимость, а не так, как если бы он делал подборку речений Господа. Таким образом, Марк не совершал ошибку, записывая таким способом некоторые вещи по мере того, как он (Петр) их упоминал, ибо он следил за одним: не упустить ничего, что он услышал, и не включить среди прочего ни одного ложного замечания".

Новый свет проливают на это сообщение исследования недавних лет. Некоторые ученые, работавшие в русле формального критицизма, исследуя слой, расположенный исторически ниже второго Евангелия, рассчитывали убедиться в том, что оно состоит из независимых рассказов и изречений, изустно передававшихся в первоначальной церкви, и соединенных своего рода

редакторским цементом, состоящим из обобщающих поучений, лишенных исторической ценности. Но учение этих "обобщающих поучений" обнаружило, что те не только не похожи на редакторские измышления, но взятые вместе складываются в стройную схему евангельского рассказа. Далее, в некоторых древних кратких изложениях существа христианского учения, или "керигмах" Деяний, мы обнаруживаем подобные схемы или частичные схемы евангельского повествования. [*Напр., Деян. 2:14 и далее, 3:12 и далее, 4:10 и далее, 5:30 и далее, 10:36 и далее, 13:16 и далее, 1 Кор. 15:3 и далее.*] Эти схемы Деяний и Посланий покрывают период от проповеди Иоанна Крестителя до воскресения Христа, уделяя особое внимание страстям Господним. Но это в точности совпадает с панорамой второго Евангелия, в которой, однако, эта схема наполнена иллюстрирующими примерами из жизни Христа, которые естественно было бы использовать в проповедях. Таким образом, представляется, что Евангелие от Марка есть, вообще говоря, запись евангельского рассказа, как он излагался в древний период церкви, и, учитывая сообщение Папия о Марке как о переводчике Петра, следует заметить, что Петр оказывается главным проповедником Евангелия в первых главах Деяний.

Дополнительное подтверждение того, что за Евангелием от Марка стоит авторитет Петра, было предоставлено К. Х. Тернером в серии блестящих лингвистических исследований под общим заглавием "Словоупотребление у Марка", опубликованных в "Журнале теологических исследований" за 1924-25 гг. Среди прочего там показано, что местоимения, используемые Марком в рассказах, где участвует Петр, по-видимому отражают время от времени воспоминания самого апостола, излагавшиеся им от первого лица. Читатель получает из таких отрывков "живое впечатление свидетельства, стоящего за Евангелием". Так в 1:29-30: "(Они) пришли в дом Симона и Андрея с Иаковом и Иоанном. Теща же Симонова лежала в горячке; и тотчас (они) говорят Ему о ней". (*В одной из своих работ Тернер приводит пример из Евангелия от Марка, где используемое автором третье лицо множественного числа можно с достаточным основанием рассматривать представляющим первое лицо множественного числа в передаваемом Марком рассказе Петра.*).

Точность требует указать, что Евангелие от Марка содержит гораздо более, нежели рассказ Петра о Христе. Возможно Марк включил в него свои собственные воспоминания. По всей вероятности, он был тем молодым человеком, что едва избежал ареста, когда схватили Христа (Мар. 14:51 и далее), и, судя по некоторым деталям взволнованного рассказа, он мог прибегнуть к собственным воспоминаниям о том, что видел в тот момент. Существует предание, согласно которому местом Тайной Вечери был дом его родителей (Деян. 12:12).

Точка зрения, что Марк служит источником других Синоптических Евангелий, не столь отлична в сущности от более старой версии, что их общее содержание восходит к изустной проповеди, имевшей место в ранней церкви. Евангелие от Марка в общем и есть эта изустная проповедь, перенесенная на бумагу. Но форма, в которой эта проповедь, отразилась у Матфея и Луки, есть форма, сообщенная ей Марком, который не только служил Петру переводчиком (предположительно, с галилейского диалекта арамейского языка Петра на греческий), но воплотил в своем Евангелии существо проповеди, услышанной им из уст Петра. Его Евангелие изобилует свидетельствами того, что исходный для него материал звучал по-арамейски: его греческий местами сохраняет несомненные арамейские идиомы.

Представляется, что Евангелие от Марка предназначалось поначалу для христианской общины Рима, где оно было составлено в начале 60-х годов первого века, но оно быстро распространилось самым широким образом по всем церквям.

Евангелие, как оно проповедовалось в те первые дни, было сосредоточено скорее на *делах*, нежели на *нарекениях* Христа. Сообщение, обращавшее в христианство евреев и язычников, было Благой вестью о том, что своей смертью и триумфом над ней Христос обеспечил искупление грехов и отворил врата небесного царства всем верующим. Но, когда они становились христианами, выяснялось, что им предстоит еще многое узнать, и в особенности учение Христа. Поражает до какой степени не-Марков материал общий Матфею и Луке, состоит из речений Христа. Это привело к предположению о существовании другого древнего документа, из которого и Матфей, и Лука подчерпнули свой общий не-Марков запас текстов. Этот документ обыкновенно обозначают как "Q", и представляют его как собрание изречений Христа. [*Любопытным образом, этот предполагаемый документ был обозначен как Q независимо, но почти одновременно, двумя учеными в начале нашего столетия. В Германии Юлиус Веллхаузен назвал его Q по первой букве немецкого слова Quelle, означающего "источник". В Кембридже Дж. А. Робинсон, назвавший перед тем Марков источник Синоптического материала*

буквой "P" (по имени Петра, Peter по-английски), нашел естественным обозначить второй источник последующей буквой Q.] Как бы в действительности ни обстояло дело с этим документом, обозначать буквой "Q" не-Марков материал, общий Матфею и Луке удобно. Имеются свидетельства на греческом языке, что материал "Q" был переводом с арамейского, и, возможно, с арамейского документа, а не просто с арамейского изустной традиции. Известно, что арамейский язык во времена Христа был общим языком Палестины и особенно Галилеи, и именно на этом языке по всей вероятности обыкновенно говорил Он и Его апостолы. Новозаветные авторы обычно называют его "еврейским", не делая таким образом, различия между ним и родственным ему языком, на котором написана большая часть Ветхого Завета. Далее, существует свидетельство о существовании раннего арамейского документа есть в другом фрагменте из Папия (также сохранившемся благодаря Евсебию): "Матфей составил Логии на еврейской речи (т.е. арамейской), и каждый переводил их как только умел."

По поводу того, что значит здесь термин "Логии" (буквально - непреложные истины), был сделан целый ряд различных предположений, но наиболее вероятно из них - говорящее о том, что это слово относится к собранию речений Господа. Это слово используется в Новом Завете для обозначения пророчеств ветхозаветных пророков, а Христос рассматривался среди Своих последователей как "пророк, сильный в деле и слове пред Богом и всем народом" (Лук. 24:19). Далее, когда предпринимаются попытки реконструировать документ, стоящий за материалом "Q" в Матфее и Луке, он представляется в весьма значительной степени построенным на тексте одной из книг пророков Ветхого Завета. Последние обыкновенно содержат в себе сообщение о призвании пророка к его служению и перечисление его пророчеств в повествовательном оформлении, но не упоминают обстоятельства его смерти. Аналогично, документ, реконструируемый на основании свидетельств Матфея и Луки, представляется начинающимся с рассказа о крещении Христа Иоанном и Его искушении в пустыне, что служит вступлением к Его галилейской проповеди, и заканчивающимся рядом его речений, но, явно, не сообщающим о Его страстях. Его учение подается в минимальном повествовательном обрамлении и распадается на четыре основные подразделения, которые можно обозначить: 1. Христос и Иоанн Креститель, 2. Христос и Его ученики, 3. Христос и Его противники, 4. Христос и будущее.[T.W. Manson, "The Sayings of Jesus", 1949 г.]

Трудно не прийти к заключению, что Папий сообщал как раз о подобной работе, говоря, что Матфей составил Логии. Его следующее заявление, указывающее, что Логии были написаны "на еврейской речи", согласуется с заключенными в контексте Евангелий от Матфея и Луки свидетельствами о копирующем их материал "Q" арамейском субстрате. А когда он добавляет, что каждый переводил эти Логии, как только умел, это может означать, что в обращении были несколько греческих версий этого труда, что частично объясняет некоторые из расхождений в речениях Христа, общих первому и третьему Евангелиям, так как можно показать, что во многих местах, где греческий текст этих Евангелий разнится, он восходит к одному и тому же арамейскому оригиналу.

Другой интересный факт, выясняющийся при попытках воссоздания оригинального арамейского языка, на котором звучали речения нашего Господа, состоит в том, что многие из этих речений обнаруживают поэтические черты. Даже в переводах мы можем видеть, насколько богата их образность, в столь же постоянно присутствующая и в поэзии Ветхого Завета. А их обратный перевод на арамейский выявляет в них стройный поэтический ритм и иногда даже рифму. Это продемонстрировал в особенности профессор К. Ф. Берни в "Поэзии нашего Господа" (1925 г.). Рассуждение, следующее поэтической форме, гораздо легче запоминается, и, если Христос желал, чтобы его учение запомнилось, использование Им поэзии легко объяснимо. К тому же, современники видели в Христе пророка, а пророки времен Ветхого Завета привыкли изрекать свои пророчества в поэтической форме. Там, где эта форма сохранилась, мы с тем большей уверенностью можем утверждать, что Его учение дошло до нас в том же виде, в каком оно было выражено изначально.

Итак, точно также, как мы нашли основания заключить, что изложение евангельских событий Марком, опирается на авторитет современного этим событиям свидетельства, так и сохраненные для нас речения нашего Господа представляются имеющими поддержку подобного же достойного всяческого доверия авторитета. Но, в дополнение к беседам, излагаемым Матфеем, которые имеют параллель у Луки, существуют и такие, что упоминаются только в первом Евангелии, и могут быть для удобства обозначены буквой "M". Предполагают, что эти последние происходят из другого сборника речений Христа, в большей своей части параллельного сборнику "Q", но составленного и

обращавшегося в консервативной еврейско-христианской общине Иерусалима, тогда как материал "Q" сохранил, скорее всего, представления эллинистической христианской общины, покинувшей Иерусалим после мученической смерти Стефана, чтобы распространять Евангелие и учреждать церкви в примыкающих к Палестине провинциях, и особенно в сирийской Антиохии.

Если предположение о Матфеевых Логиях как источнике материала "Q" справедливо, этот сборник должен был быть составлен в ранний период истории христианства. Несомненно, что такой сборник поучений Христа весьма пригодился бы новообращенным, и особенно бывшим язычникам. Вполне вероятно, что этот сборник появился около 50 г. Некоторые ученые предполагают, что следы его влияния прослеживаются даже у Марка, но последнее не удастся показать с удовлетворительной степенью точности.

Евангелие от Матфея появилось, по-видимому, где-то в районе сирийской Антиохии чуть позже 70 г. Им излагается существо апостольской проповеди, как оно зафиксировано Марком, расширенное за счет включения дополнительного повествовательного материала и дополняемое греческой редакцией Матфеевых Логий, наряду с изречениями Христа, заимствованными из других источников. Весь указанный материал организован таким образом, чтобы служить руководством учителя и управления в церкви. [K. Stendahl, *"The School of St. Matthew"*, 1954 r.] Изречения Христа излагаются так, что они складываются в пять больших тем: 1. закон Царства Божьего (главы 5-7), 2. проповедь Царства (10:5-42), 3. вырастание Царства (13:3-52), 4. приобщение к Царству (глава 18), 5. исполнение Царства (главы 24-25). Рассказ о миссии Христа построен так, что каждая его часть естественно переходит в беседу за ней следующую. Все целое предшествуется прологом, повествующим о рождении Царя (главы 1-2), и завершается эпилогом, сообщающем о страстях и триумфе (главы 26-28).

Пятисложная структура этого Евангелия вероятно скопирована с подобной же структуры Ветхозаветного закона. Оно представлено как христианская Тора (слово, означающее скорее "путь" или "наставление", нежели "закон" в более узком смысле слова). Евангелист прилагает также все усилия, чтобы показать, что миссия Христа является исполнением Ветхозаветного Писания и местами намекает даже, что его судьба воспроизводит историю народа Израиля в Ветхозаветные времена. Так, подобно тому, как дети Израилевы переселились в период национального младенчества в Египет и покинули его в Исходе, так и Христос в младенчестве Своем должен был быть отправлен в Египет и возвратиться оттуда, дабы могли сбыться слова пророка Осии (относящиеся разом к судьбе израильтян и "царя Израильского"): "из Египта воззвал Я Сына Моего" (Матф. 2:15).

Хотя некоторые из речений Христа, находимых у Луки, почти буквально совпадают с параллельными текстами Матфея (например, Лука 10:21 и далее, и Матфей, 11:25-27), а ряд других достаточно подобен, некоторые обнаруживают значительные расхождения, так что ничто не заставляет предполагать, что для этих последних первый и третий евангелисты черпали из одного и того же документального источника. Так мало вероятно, что принадлежащие Луке и Матфею версии Блаженств Нагорной проповеди списаны с одного документа. Сам Лука замечает, что *многие* начали составлять повествования о евангельских событиях (Лука 1:1), и неправомерно было бы сужать поле исследования, предполагая, что весь не-Марков материал, более или менее подобный у Матфея и Луки, должен происходить из одного письменного источника. Судя по всему, Лука достаточно рано ознакомился с Матфеевыми Логиями, очевидно, в одной или нескольких греческих редакциях. Но он располагал и другими источниками информации, и им в особенности обязан теми сюжетными деталями и притчами, которые сообщают его Евангелию особые красота и очарование. Этот особенный для Луки материал мы обозначаем символом "L".

Древнее предание утверждает, что Лука был уроженцем Антиохии. [См. главу 7 этой книги.] Если это так, он мог многое почерпнуть от основателей ее церкви, первой учрежденной бывшими язычниками. Он даже мог познакомиться с Петром, однажды посетившим общину тамошних христиан. Он обнаруживает особый интерес к семейству Ирода - не потому ли, что был знаком с Манаилом, приемным сыном родителей Ирода Антиппы и одним из учителей церкви Антиохии? Наконец, он должен был многому научиться у Павла. Хотя тот не был последователем Христа до Его распятия, он должен был приложить все усилия, чтобы после своего обращения узнать о Христе все, что только мог. О чем беседовали Петр и Павел в течение двух недель, проведенных вместе в Иерусалиме около 35г. (Галатам 1:18)? Как говорит профессор Додд, "можно предположить, что они не потратили все время на беседы о погоде". То была для Павла драгоценная возможность узнать подробности истории Христа от

человека, который знал ее лучше всех.

Заметим еще, что Лука по-видимому провел два года в Палестине или поблизости от нее во время последнего посещения Иерусалима Павлом и заточения его в Кесарии (Деян. 24:27). Эти годы предоставили ему уникальную возможность обогатить свои знания о Христе и раннем периоде церкви. Известно, что по меньшей мере однажды он встречался с братом Христа, Иаковом, и мог использовать другие возможности для знакомства с членами святого семейства. Часть этого особого материала Луки отражает изустное арамейское предание, усвоенное им от собеседников в Палестине, тогда как другая происходит по-видимому от эллинистических христиан. В особенности, имеется основание полагать, что значительная часть информации, используемой Лукой в третьем Евангелии и Деяниях, получена от Филиппа и его семейства в Кесарии (Деян. 21:8 и далее). Евсебий сообщает, ссылаясь на авторитет Папия и других ранних авторов, что позднее четыре пророчествовавшие дочери Филиппа прославились в церкви как знатоки наиболее ранней ее истории. [*История церкви, 3:31, 39.*]

Рассказ о рождении Иоанна Крестителя и Христа, содержащийся в двух первых частях Евангелия, трактуется как самая древняя часть Нового Завета. В нем дышит атмосфера смиренной и святой палестинской общины, лелеявшей пылкие мечтания о скором исполнении Богом Его древних обещаний народу Израиля, и воспринявшей рождение этих двух необычайных детей, как знак того, что их надежды вскоре осуществляются. К этой общине принадлежали Мария и Иосиф, наряду с родителями Иоанна Крестителя и Симеоном и Анной, благословившими младенца Христа в Иерусалимском Храме, и позднее Иосиф из Аримафеи, "ожидавший также Царствия Божия" (Лук. 23:51).

После двухлетнего заточения Павла в Кесарии Лука отправляется вместе с ним в Рим, где около 60-го года мы находим его, как и Марка, среди тех, кто сопровождает Павла (Кол. 4:10, 14). Его тамошнее общение с Марком служит достаточным объяснением его очевидной зависимости от повествования Марка. Все сказанное о происхождении третьего Евангелия основано на Библейских свидетельствах и прекрасно согласуется с анализом текстов Луки в рамках литературного критицизма, который утверждает, что Лука начал с расширения своей редакции Матфеевых Логий за счет информации, приобретенной им из различных источников, особенно палестинских. Этот первый набросок третьего Евангелия, слагающийся как "Q" + "L", называют "Прото-Лукой" [См. B.H. Streeter, *"The Four Gospels"*, 1924 г., стр. 199 и далее. Taylor *"Behind the Third Gospel"* 1926 г.; см. также D.M. McIntyre *"Some Notes on the Gospels"*, 1943 г., стр. 24 и далее, 28 и далее.], но свидетельств, что он был когда-либо отдельно опубликован не существует. Впоследствии этот документ был расширен включением в подходящих местах кусков материала, заимствованных у Марка, в особенности там, где последние не пересекались с материалом, собранным ранее, и так явилось наше третье Евангелие. Как сообщает сам Лука в предисловии к своему труду, он аккуратно излагает весь ход событий с самого начала, и очевидно, что он это сделал, обратившись к авторитетнейшим свидетелям, каких мог найти, и организовав затем полученный материал так, как это сделал бы опытный историк.

Прибытие Луки вместе с Павлом в Рим само по себе было подходящим случаем, чтобы натолкнуть Луку на составление упорядоченного и надежного рассказа о рождении христианства. Если прежде того официальные и культурные круги Рима и знали что-либо относительно христианства, они, вероятно, пренебрегали им как низкопробным восточным суеверием. Однако, прибытие в город римского гражданина, апеллировавшего к цезарю о справедливом рассмотрении дела, включавшего в себя вопрос о самом характере и целях христианства, заставило некоторых членов этих кругов серьезно исследовать новую религию. "Достопочтенный Феофил", которому посвятил Лука свою двухчастную историю, возможно, был одним из тех, кому было поручено расследование дела, и труд Луки, даже в своей предварительной редакции, был бы неоценимым свидетельством в таком деле.

Мы, однако, никоим образом не должны впадать в ошибку, что, коль скоро мы разобрались в характере источников литературного труда, мы узнали о нем все, что следует знать. Критику исторических источников можно сравнить лишь с начальной стадией раскопок. Кому придет в голову, что обнаружив источники одной из исторических трагедий Шекспира, мы сказали все, что следует о ней сказать? Точно также, каковы бы ни были их источники, Евангелия, лежащие перед нашими глазами, представляют собой, каждое, индивидуальный литературный труд, с присущей только ему характерной точкой зрения на излагаемые события. И эта последняя в значительной степени определяет в нем выбор и способ представления существа дела. Пытаясь установить, как они были составлены, мы не должны отнестись к ним, как к подборкам сработанными ножницами и клеем.

Каждое из них было рассчитано прежде всего на конкретную аудиторию с целью донести до нее образ Иисуса из Назарета как Сына Божьего и Спасителя. Марк озаглавливает свой труд как "начало Благой вести об Иисусе Мессии, Сыне Божьем" и помещает в его конце римского сотника, возглашающего у подножия креста: "истинно Человек Сей был Сын Божий" (Мар. 15:39). Можно вообразить, как должно было впечатлять такое свидетельство жителей Рима, где впервые было опубликовано это Евангелие! Лука, врач и бывший язычник, унаследовавший греческие традиции исторической науки, составляет свой труд в результате тщательного исследования, с тем чтобы его читатели могли получить надежное основание истории о зарождении христианства, которое они приняли, и в результате пронизывает свое Евангелие таким духом всеобъемлющей человеческой любви, что многие, включая неверующего Эрнеста Ренана, вынуждены были провозгласить его труд "прекраснейшей книгой в мире". По праву занимает свое место во главе Новозаветного канона Матфеево Евангелие - какая другая книга подошла бы больше на роль связующего звена между Ветхим и Новым Заветами, чем эта, провозглашающая себя словами, напоминающими язык первой книги Ветхозаветного канона, "книгой поколения Иисуса Мессии, Сына Давидова, Сына Авраамова"? Хотя ее считают самым еврейским из Евангелий, она совершенно лишена национальной или религиозной исключительности и заканчивается наказом отвергнутого, но победившего Царя Израиля своим последователям: "идите, научите все народы" (28:19).

Лингвистические свидетельства показывают, что письменные источники наших Синоптических Евангелий не моложе 60 г., и что некоторые из них восходят даже к записям учения нашего Господа, сделанным в то самое время, когда говорил Он Сам. Изустные источники восходят к самому началу истории христианства. Фактически мы почти прикоснулись к свидетельствам живых современников Иисуса. Древнейшие проповедники Евангелия сознавали ценность свидетельства, полученного из первых рук, и не уставали к нему обращаться. "Мы сами тому свидетели", - постоянно и уверенно заявляли они. А измышлять слова и деяния Христа в те начальные годы было отнюдь не так легко, как воображают иные авторы. Живы были слишком многие из Его учеников, помнившие, что было, и чего не было. В самом деле, все свидетельствует о том, что первые христиане тщательнейше разграничивали речения Иисуса в свои собственные выводы и суждения. Так Павел, обсуждая деликатные вопросы о браке и разводе в седьмой главе 1 Послания Коринфянам, не упускает различать между собственными советами и решающим суждением Господа: "не я повелеваю, а Господь", - и далее: "я говорю, а не Господь..."

Нельзя забывать и то, что, помимо дружелюбных свидетелей, первые проповедники обязаны были считаться и с многочисленными противниками Христа, также прекрасно осведомленными об обстоятельствах Его миссии и смерти. Проповедники не могли себе позволить риск неаккуратного изложения событий, не говоря уже о произвольной манипуляции фактами, что немедля было бы разоблачено людьми, только того и ждавшими. Напротив, одним из самых сильных моментов изначальной апостольской проповеди была уверенная апелляция к собственному знанию слушателей. Они не только говорили: "Мы сами тому - свидетели" - но также: "как и сами знаете" (Деян. 2:22).

Таким образом, мы располагаем в Синоптических Евангелиях, самое позднее из которых было завершено не намного более, чем сорок лет спустя смерти Христа, материалом, оформившимся в более ранний период, зачастую даже при жизни Спасителя, и не только являющимся по большей части свидетельством из первых рук, но и в остальных своих частях почерпнутым из надежных и независимых друг от друга источников. Евангелия, воплотившие в себе этот материал, согласуются между собой в истолковании решающих моментов христианской веры, служа тройственной связью времен, которую не легко было бы прервать.

2. Четвертое Евангелие

В своей "Защите Евангелия от Иоанна" великий реформатор, Жан Кальвин, говорит: "Я привык говорить, что Евангелие это служит ключом, отверзающим двери к пониманию остальных". Его мнение разделяли христианские мыслители многих веков, находившие у Иоанна глубину духовной истины, не достигаемую ни в одном другом Новозаветном тексте. Что до вопроса, являются ли приписываемые здесь Христу слова Его подлинными, то немало людей ответили бы на него, что, если они не подлинны, то принадлежат лицу, еще более великому, чем Христос.

Тем не менее, и особенно в течение последнего столетия, четвертое Евангелие является средоточием нескончаемых споров. Говорят о тайне четвертого Евангелия, и то, что уверенно принимается одними как ее разрешение, с равной уверенностью отвергается их оппонентами, как не выдерживающее никакой критики. Здесь не место предпринимать попытку нового решения этой тайны. Достаточно упомянуть важнейшие факты, подтверждающие историческую достоверность этого Евангелия.

Само Евангелие утверждает, что написано свидетелем описываемых в нем событий. Его-последняя глава рассказывает о явлении воскресшего Христа у моря Тивериадского, при чем присутствовали семеро учеников, включая того, о котором сказано, что он был "ученик, которого любил Иисус". Замечание в конце главы сообщает: "Сей ученик свидетельствует о сем и написал сие; и знаем, что истинно свидетельство его" (21:24). Не совсем ясно, кто здесь удостоверяет свидетельство евангелиста. Вероятно, то была группа друзей и учеников, связанных с ним и участвовавших в редактировании и распространении текста его Евангелия. Тот же ученик упоминается также среди присутствовавших на Тайной Вечере (13:23), а также и при распятии (10:26). Именно ему поручил наш Господь взять на себя заботу о своей матери (19:26 и далее). Сопоставление Матфея 27:56 и Марка 15:40 с Иоанном 19:25 позволяет предположить, что Саломия, мать Иакова и Иоанна, была сестрой матери нашего Господа, что объясняет, почему Он поручил ее своему двоюродному брату, присутствовавшему при казни и верившему в Него, а не собственным братьям, которых могло не быть там в то время, и которые во всяком случае не верили в Него, пока Он не воскрес из мертвых. Наконец, тот же ученик в компании Петра был свидетелем пустой гробницы в утро воскресения (20:2 и далее). Можно ли на основании указанных фрагментов установить его личность?

Согласно Марку 14:17 [*Ср. с Матфеем 26:20 и Лукой 22:14.*], когда Господь поднялся в верхнюю комнату для Тайной Вечери, Его сопровождали двенадцать апостолов, возлегших с Ним за столом, и ничто в Синоптических Евангелиях не указывает, что помимо них там был кто-нибудь еще. Это позволяет заключить, что "любимый ученик" был одним из двенадцати апостолов. Далее, из этих двенадцати в особо близких отношениях с Учителем состояли Петр, Иаков и Иоанн. Именно им, например, велел Он бодрствовать вместе с Ним во время своего ночного бдения в Гефсиманском саду после Тайной Вечери (Мар. 14:33). Естественно ожидать, что любимый ученик входил в число этих трех. Это не мог быть Петр, от которого его ясно отличают тексты 13:24; 20:2; 21:20. Остаются двое сынов Зеведеевых, Иаков и Иоанн, входящих в семерку 21 главы. Но Иаков принял мученический конец не позднее 44 г. (Деян. 12:2), и маловероятно, чтобы о нем распространилось речение Иисуса о Своем любимом ученике, что тот не умрет (21:23). Таким образом, остается один Иоанн.

Существует теория, что Иоанн также претерпел мученическую смерть в весьма ранний период, но ее основания крайне шатки. Как говорит профессор А. С. Пики: "Предполагаемое мученичество апостола Иоанна я твердо отрицаю. Доверие, оказываемое этой теории, поразительно, учитывая зыбкое свидетельство, на котором она основана, и которое вызвало бы только презрительную усмешку, будь оно предложено в основание консервативного заключения". [*Holborn Review, 1928 г., июнь, стр. 384.*]

Далее, замечательно, что Иоанн ни разу не упоминается по имени в четвертом Евангелии (как и брат его, Иаков). Отмечалось также, что в то время, как другие евангелисты неизменно говорят об Иоанне Крестителе именно как об Иоанне Крестителе, четвертый евангелист упоминает его просто как Иоанна. Обыкновенно автор стремится различать двух действующих лиц своего повествования, носящих одинаковые имена, но он не будет столь озабочен этим, если сам является одним из них. Четвертый евангелист, сам отличает Иуду Искариота от Иуды, который был "не Искариот" (14:22). Тем показательней, что он не уточняет имени Иоанна Крестителя в связи с апостолом Иоанном о существовании которого он должен был знать, хотя и не упоминает по его имени.

Как правило, анализ документов позволяет установить, был ли их автор непосредственным свидетелем описываемых событий. Интересно в этой связи упомянуть заключение Дороти Сэйерс, исследовавшей эту проблему с точки зрения писателя: "Следует помнить, что из четырех Евангелий Иоанново, единственное, претендует на статус свидетельства очевидца. И для всякого, кто привык в работе с документами пользоваться воображением этот документ отвечает такому статусу [*D.L. Sayers, "The Man Born to be King", 1943 г., стр. 33.*] Даже рассказы о чудесах не составляют в этом смысле исключения. Так, например, А. Т. Ольмстед, профессор истории Древнего Востока в Университете Чикаго, находит, что рассказ о воскрешении Лазаря в главе 11 обладает "всеми обстоятельными

детальями, характерными для убежденного очевидца" [A.T. Olmstead, "Jesus in the Light of History", 1942 г., стр. 206], а сообщение об опустевшей гробнице Христа в главе 20 "рассказано несомненным свидетелем - полно жизни, и не обладает ни одной деталью, которую мог бы правомерно раскритиковать скептик". [Там же, стр. 248.]

Очевидно палестинское происхождение евангелиста. Хотя во время написания своего Евангелия он мог находиться далеко от родных мест, точность его информации о местности и расстояниях в Палестине весомо свидетельствуют, что этот человек родился и вырос именно в этой земле, а не узнал ее во время посещений святых мест. Он прекрасно знает Иерусалим и определяет расположение в нем различных пунктов с точностью человека, который должен был знать город прежде, чем он был разрушен в 70 году.

Несомненно и еврейское происхождение автора. Он детально знает еврейские обычаи, он упоминает их очистительные обряды (2:6) и способ захоронения (19:40), а также ряд праздников. Он обнаруживает безошибочное знание текстов, читавшихся в синагогах по праздникам и в другие периоды года. [Первая работа по этому предмету принадлежит Гилдингу: "The Fourth Gospel and Jewish Worship", 1959.] Он осведомлен о еврейском законе, касающемся свидетельства. Он знаком с чувством превосходства тех, кто был обучен в раввинской традиции, по отношению к людям, не получившим такой возможности: "Но этот народ, невежда в законе, проклят он", - говорят у него фарисеи (7:49), выражая мнение, разделявшееся даже гуманнейшим рабби Гилелем: "Ни один невежда не благочестив". Поверхностные критики обвиняли его в грубой ошибке, так как он якобы считал, что первосвященник занимал свой пост только в течение одного года, но, когда в контексте своего глубоко эмоционального рассказа он сообщает о Каиафе, что тот, был "на тот год первосвященником" (11:49,18:13), он просто имеет ввиду, что тот был первосвященником в роковом году распятия Иисуса.

Скрупулезная осведомленность Иоанна о еврейских обычаях, верованиях и приемах спора приводит великого ученого-талмудиста, Израиля Абрахамса, к выводу: "Если оставить в стороне вопрос о ранней датировке четвертого Евангелия, мое общее впечатление состоит в том, что оно воплощает подлинную традицию относительно одного из аспектов учения Иисуса, не нашедшего отражения в Синоптических Евангелиях". [I. Abrahams, "Studies in Pharisaism and the Gospels, T.I, стр. 12, 1917.] Абрахамс также подчеркивает "силу аргументов, накопленных еврейскими авторами, отстаивающими аутентичность бесед в четвертом Евангелии, в особенности в связи с обстоятельствами при которых, как сообщается, они велись". [См. Cambridge Biblical Essays, 1909, стр. 181.]

Анализ Евангелия подтверждает также, что его автор не только был очевидцем событий, им описанных, но и постиг их великое значение. Сторонние свидетельства в пользу аутентичности этого документа так же весомы, как и относящиеся к Синоптическим Евангелиям. Мы уже отмечали находку папируса, подтверждающую его раннюю датировку. Игнатий, принявший мученическую смерть около 115 г. находился под особым влиянием этого Евангелия. Поликарп в своем письме Филиппийской церкви, написанном вскоре после этого события, цитирует Первое Послание Иоанна, которое по мнению Лайтфута, Уэсткотта и других специалистов было приложено к этому Евангелию, и во всяком случае было с ним тесно связано. Гностик Василид около 130 г. цитирует 1:9 Иоанна как сказанное "в Евангелиях". Юстин Мученик (около 150 г.) цитирует по Никодиму 3 главу Иоанна. Его ученик, Тациан, включает (около 170 г.) четвертое Евангелие в своей Диатессарон. Около того же времени епископ Сард, Мелитон, заимствует из этого Евангелия материал для своей пасхальной проповеди.

Помимо указанных ранних свидетельств о существовании четвертого Евангелия, мы находим у нескольких авторов второго столетия замечания по поводу его авторства. В последней четверти этого века общее согласие с тем, что его автором был Иоанн, удостоверяют Иреней, связанный одновременно с Малой Азией и Галилеей, Климент Александрийский, Теофил Антиохийский, Тертулиан Карфагенский и гностик Гераклеон из Италии, известный как наиболее ранний из комментаторов четвертого Евангелия.

Во втором столетии единственными протестующими против авторства Иоанна оказываются противники доктрины Логоса, вводимой в прологе к Евангелию от Иоанна, которым поэтому приходится отрицать апостольское авторство Евангелия и приписывать его перу Керинтуса, еретика, процветавшего в конце первого века. Епифаний называет этих людей "алогой", что значило не только то, что они отрицали Логоса, но и то, что они сами были лишены Логоса, т.е. "разума". Единственным значительным автором среди них был ученый Гайус из Рима (около 200 г.), бывший ортодоксальным

служителем церкви, несмотря на свое отрицание авторитета четвертого Евангелия и Откровения. Не считая указанных лиц, это Евангелие принимали во втором столетии все, включая еретиков и ортодоксов.

Из свидетелей аутентичности Евангелия наиболее авторитетен Иреней. "Иоанн, ученик Господа, - пишет он, - тот, что возлежал у груди Его, сам написал также это Евангелие, когда жил он в Эфесе, в Азии". В другом месте он называет его "апостолом". Далее, в письме ко Флоринсу [Цитируется по *Истории церкви Евсебия, 5:20*] Иреней напоминает ему о давних днях, когда они оба сидели у ног Поликарпа, епископа Смирны, который принял мученическую смерть в 156 г., будучи христианином в течение восьмидесяти шести лет. Поликарп, в свою очередь, являлся учеником Иоанна, и Иереней и Флоринус часто слушали о том, что он узнал о Христе от Иоанна и других очевидцев.

Другие свидетельства относительно авторства четвертого Евангелия обнаруживаются в документах конца второго века, Мураториеве фрагменте и анти-Маркионовом прологе к Иоаннову Евангелию. Первый из этих текстов сообщает странную историю:

"Иоанн, один из учеников, написал четвертое из Евангелий. Когда понуждали его к тому друзья-ученики и епископы, он сказал: "Поститесь со мною три дня, а потом поведаем друг другу, что откроется каждому". Той же ночью открылось Андрею, одному из апостолов, что Иоанн должен записать все под своим собственным именем, и что они все должны внести уточнения".

Андрея не могло быть в живых во время, о котором идет речь. Но фрагмент может отражать действительное предание, что несколько лиц были заинтересованы в написании Евангелия. Вспомним тех, кто присовокупили свое свидетельство к рассказу Иоанна: "знаем, что истинно свидетельство его" (21:24).

Другой документ, гораздо более авторитетный анти-Маркионов пролог, сообщает: "Евангелие от Иоанна было опубликовано и разослано церквям им самим, когда пребывал он еще в земном теле, как то сообщает в пяти своих книгах-толкованиях человек из Гиерополя, Папий по имени, Иоаннов любимый ученик. Он в самом деле записал это Евангелие правильно под Иоаннову диктовку. А еретик Маркион изгнан был Иоанном после того, как был изобличен им в своих противных мнениях. Он привозил писания или письма к нему от братьев, пребывавших в Понте".

Упоминание о Маркионе является, вероятно, искаженным воспоминанием о более раннем сведении, что Папий отказался ему помочь. [Это упоминание о Маркионе служит одним из отправных моментов любопытной гипотезы д-ра Р. Эйслера, предлагаемой им в его "Тайне четвертого Евангелия", согласно которой Маркион был секретарем Иоанна, и был им изгнан, когда обнаружилось, что Маркион делал в процессе переписки этого Евангелия еретические вставки.] Помимо этого пролог содержит важное свидетельство, что Папий в своем "Изложении пророчеств Господа", написанном около 130-140 гг., заявляет, что четвертое Евангелие было продиктовано Иоанном. Это является таким образом, самым ранним известным нам свидетельством Иоаннова авторства четвертого Евангелия. Утверждение, что это Евангелие было записано под диктовку Иоанна самим Папием, никем более не подтверждается, и во всяком случае невероятно. Епископ Лайтфут предполагает, что оно явилось результатом филологического недоразумения: Папий мог написать, что четвертое Евангелие было "дано Иоанном церквям, которое они записали из его уст", что было ошибочно истолковано "я записал из его уст", поскольку греческие формы для "я написал" и "они написали" тождественны в одних грамматических конструкциях и весьма подобны в других. [J.B. Lightfoot, "Essays on Supernatural Religion", 1889 г., стр. 214.] Другое объяснение было предложено д-ром Ф. Л. Кроссом в письме в "Тайме" от 13 февраля 1936 г., где он пишет: "Согласно моему прочтению пролога, если позволительно изложить его в догматической форме, в нем первоначально утверждалось, что четвертое Евангелие было записано Иоанном-старцем под диктовку Иоанна апостола, когда последний достиг весьма преклонного возраста".

Что касается этого Иоанна-старца, то он, по-видимому, упоминается во фрагменте из Папия, цитируемом у нас в начале 4 главы, где различаются два Иоанна, об одном из которых говорится в прошедшем времени, а о другом в настоящем. Некоторые ученые утверждают, правда, что Папий говорит только об одном Иоанне, но более естественное прочтение отрывка указывает именно на двоих. К сожалению, Папия нельзя назвать самым прозрачным автором, а его работа уцелела только в отрывках, так что трудно быть уверенным относительно того, что он имеет в виду. Вполне вероятно, что Иоанн-старец был пресвитером в Эфесе и учеником Иоанна-апостола. Мы знаем о значительной

миграции палестинских христиан в провинцию Асия в третьей четверти первого столетия, но Иоанн-апостол был наиболее выдающимся из переселенцев. (Филипп и его дочери, ранее нами упоминавшиеся, переселились в то же самое время). Но не следует превращать остающегося в тени "старца Иоанна" в непризнанного гения, каким он должен был бы быть, если справедливы некоторые теории о его деятельности. Некоторые неясности и непоследовательности в текстах авторов первых столетий христианства, возможно, обязаны собой смешению этих двух Иоаннов, но крайне маловероятно, чтобы в подобной путанице мог быть виноват Иреней, полагавший, что его учитель Поликарп говорил об апостоле, тогда как тот в действительности имел ввиду старца. Если старец Иоанн есть фигура, отличная от апостола, то его легко можно представить копиистом и редактором четвертого Евангелия (хотя свидетельства на этот предмет шатки), но никак не самим евангелистом.

Некоторые ученые доказывали, что наше Евангелие от Иоанна является переводом с арамейского оригинала. Хотя это делалось с большим талантом, полновесное доказательство не удалось. Наиболее убедительна аргументация, относящаяся к беседам Иисуса. Так, рецензируя "Арамейское происхождение четвертого Евангелия" К. Ф. Берни, профессор Дж. Р. Драйвер указывает, что наиболее убедительные примеры в книге относятся к словам нашего Господа и других беседующих [См. *Первоначальный язык четвертого Евангелия в "Джуини Гардиан" от 5 и 12 января 1923 г.*] Но греческий стиль Евангелия в целом с большой вероятностью указывает на автора, прекрасно владевшего греческим, хотя его родной язык был арамейским. Свидетельства, до сих пор накопленные как при анализе четвертого Евангелия, как и содержащиеся в сторонних источниках, по-видимому подтверждают его апостольское авторство. Что в таком случае составляет проблему? Не слишком весомо и то возражение, что простой рыбак вряд ли был способен составить труд, исполненный столь глубокой мысли. Автор Посланий Павла, несмотря на свое образование раввина, занимался изготовлением палаток, так как считалось вполне уместным для раввина зарабатывать на жизнь мирским занятием. Иоанн, сын Зеведея, не получил такого образования, и поэтому он и Петр рассматривались синедрионом как "люди некнижные и простые" (Деян. 4:13), но нельзя забывать, что он был учеником не простого Учителя, и так как он был всего вероятнее весьма молод в момент смерти Христа, у него было предостаточно времени и способностей для умственного и духовного развития. Известно, как в Англии простой лудильщик из Бедфорда обнаружил не дюжинный дар в своих духовных произведениях.

Проблема четвертого Евангелия становится наиболее острой при его сравнении с Синоптиками. В частности оно представляется расходящимся с ними в отношении географии, хронологии и словоупотребления.

Важнейшим географическим различием служит то, что в то время как Синоптики рассказывают почти исключительно о галилейском периоде служения Христа, Иоанн относит большую часть деятельности нашего Господа к Иерусалиму и Иудее. Это не кажется серьезной трудностью: Иоанн знает о Его галилейском периоде (например, 7:1), а Синоптики косвенно подтверждают иерусалимский отчет Иоанна. Согласно им, Христа знал владелец осла в деревне под Иерусалимом (Мар. 11:3-6), на Пасху Его ждал владелец комнаты в Иерусалиме (14:12-16), а в своей жалобе на нечестие Иерусалима Он говорит: "*Сколько раз хотел Я собрать чад твоих*" (Матф. 23:37; Лук. 13:34). Иоанн по всей вероятности знал другие Евангелия, и по большей части не повторял, но скорее дополнял их.

Столь же легко разрешимы хронологические расхождения. Галилейское служение Христа, описываемое Синоптиками, продолжается около года, но Иоанн восходит к более раннему, южному Его служению, предшествующему заточению Иоанна Крестителя. Год галилейского проповедничества, зафиксированного Синоптиками, укладывается в рассказ Иоанна между 5 и 7 главами, заканчивающийся праздником кущей в 7:2. Деятельность Христа в южной части Палестины, предшествующая Его галилейскому периоду, проливает свет на ряд эпизодов Синоптиков. Нам понятнее Синоптический рассказ о призвании Петра, Андрея, Иакова и Иоанна, когда мы узнаем у Иоанна (1:37 и далее), что они встречали Учителя ранее в компании Иоанна Крестителя.

Эти первые главы Иоаннова Евангелия, имеющие дело с иудейским периодом проповеди Христа, происходившей в тех же местах, что и позднейшая проповедь Крестителя, получили неожиданное освещение в связи с обнаружением кумранских рукописей и раскопками на территории кумрадской общины. Спор об очищении, упоминаемый в 3:25 Иоанном, есть спор того типа, который должен был быть очень распространенным в иорданской долине и в районе Мертвого моря во время, когда в тех местах обитало множество конкурирующих групп "крестителей". Ученики Иоанна и ученики Христа

были вовсе не единственные люди, крестившиеся там в те дни. Члены кумранской общины отличались собственными обрядами церемониального омовения, как и члены иных общин.

Что касается событий, описываемых Иоанном в периоде, следующем за галилейским, тщательное сравнение его Евангелия с другими тремя (и особенно с Лукой) показывает, что Синоптический рассказ становится более понятным, если учесть сообщаемое Иоанном, что галилейская проповедь завершилась осенью 29 г., что Иисус отправился затем в Иерусалим на праздник поставления кушей, что Он оставался там до праздника обновления в декабре (10:22), а затем удалился в иорданскую долину (10:40), и возвратился в Иерусалим приблизительно за неделю до Пасхи 30 г. (12:1). [См. М. Goguel "Life of Jesus", 1933, стр. 400.]

Более того, рассказ Иоанна, с его постоянными упоминаниями переодических праздников, сообщает ценный хронологический план Синоптическому повествованию, где недостает хронологических указаний для периода между крещением Иисуса и Его последним посещением Иерусалима. Марк упоминает, что когда были накормлены пять тысяч, там было много "зеленой травы" (6:39), что хорошо согласуется с утверждением Иоанна (6:4), что это было незадолго до Пасхи (происходившей 17 апреля 29 г.). Любопытно, что ряд ученых, отказывающихся признать историческую ценность Иоаннова портрета Христа, вполне готовы согласиться сего хронологическим планом. Известная трудность обнаруживается при попытке согласования его хронологии Страстной недели с данными Синоптиков, но эта трудность, возможно, объяснима недостатком наших знаний об обстоятельствах, при которых тогда праздновали Пасху. Имеются существенные основания верить, что определенные религиозные группы (включая нашего Господа и Его учеников) следовали календарю, отличавшемуся от того, каким пользовались при совершении храмовых служб первосвященники. В то время как первосвященники и те, кто следовал их руководству, ели Пасху вечером пятницы, когда Иисус был уже мертв (Иоан. 19:14), Он и Его ученики по-видимому ели ее ранее на той же неделе.

Что до различий в словоупотреблении между этим Евангелием и другими, несомненно, что четвертый евангелист характеризуется собственным, весьма специфическим стилем, окрашивающим не только его личные размышления и комментарии, но и изречения Иисуса и Иоанна Крестителя. Это явление описывают иногда как переложение им евангельского рассказа в ином ключе. Мы должны, конечно, помнить, что изречения Иисуса и Иоанна Крестителя в их изложении евангелистами являются переводами с изустного арамейского оригинала, и вполне допустимо, что ученик, глубже других проникший в душу нашего Господа, должен был находиться под влиянием Его стиля, окрашивавшего все, что он писал. Частично по этой причине временами трудно определить, где кончаются слова Учителя, и начинаются размышления ученика.

Синоптические Евангелия, сами, иногда свидетельствуют, что Иисус говорил в стиле, который приписывает Ему Иоанн в своем Евангелии. Частично разница в стиле изложения Его учения у Иоанна и у Синоптиков может объясняться различным уровнем аудитории, к которой Он обращается. В Синоптических Евангелиях Он беседует по большей части с простым деревенским человеком Галилеи, тогда как в четвертом Евангелии Он спорит с религиозными вождями Иерусалима или ведет душевные беседы в тесном кружке Своих учеников. Мы не должны навязывать Ему единообразный стиль речи. Те же поэтические ритмы, что обнаруживаются в Синоптических беседах, повторяются также у Иоанна. Синоптики и Иоанн согласно приписывают Ему характерный торжественный оборот: "Истинно (буквально, аминь), говорю вам", - с той только разницей, что у Иоанна "аминь" употребляется каждый раз дважды. И даже у Синоптиков мы наталкиваемся время от времени на всецело Иоаннову фразеологию. У Иоанна Господь часто говорит о своем Отце как "Пославшем Меня". Та же фраза оказывается у Марка в 9:37: "Кто Меня примет, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня". Точно также, почти те же слова обнаруживаются у Матфея в 10:40 и Луки 9:48. Еще разительнее Матфеев фрагмент 11:27 и почти дословное его повторение Лукой 10:22: "Все предано Мне Отцем Моим; и кто есть Сын, не знает никто, кроме Отца, и кто есть Отец, не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть". Его часто называют "откатившимся осколком Иоаннова камня".

Стоит заметить и то, что разительные параллели в языке и мысли признают между этим Евангелием и Кумранскими текстами. Это сходство не следует преувеличивать, так как Кумранская литература нигде и близко не подходит к изображению такой силы как Иисус четвертого Евангелия. Однако, указанные тексты сообщают дополнительное свидетельство существенно еврейского характера Иоаннова Евангелия. Эти параллели выступают в особенности во фразеологии, противопоставляющей

свет и тьму, истину и ложь, и т.д., а также в определенных формах мессианских ожиданий, находящихся выражение как в четвертом Евангелии, так и в Кумране.

Мы также встречаемся с замечательными подобиями языку и мысли четвертого Евангелия в сирийском сборнике христианских гимнов, довольно неожиданно озаглавленном "Оды Соломона", и принадлежащем концу первого или началу второго столетия.

Но наиважнейшим из всех вопросов является изображение Иоанном Самого Христа. Представляет ли он нам того же Христа, что и Синоптики? Он вполне согласен с ними, рассматривая Иисуса как Мессию и Сына Божьего. Если его целью при написании Евангелия было убедить читателей, что Иисус был Мессией и Сыном Божиим, как он и говорит (20:31), то нам остается вспомнить, что Марк начинает свое Евангелие совершенно подобными словами: "Начало Евангелия Иисуса Мессии, Сына Божия" (Мар. 1:1). В самом деле, нет никакой существенной разницы в Христоло-гии между Иоанном и тремя Синоптиками. Действительно, он рассматривает Иисуса как вечно сущее Слово Божье, сопричастное Отцу в творении и искуплении, но не акцентирует Его божественность за счет Его человечности. Иисус устает на своем пути через Самарию (4:6), Он плачет у гробницы Лазаря (11:35), Он страдает от жажды на кресте (19:28). Более того, Иоанн прилагает все усилия, чтобы опровергнуть расхожую в те времена ересь, что человечность нашего Господа была только кажущейся, а не действительной. Вот почему он настаивает столь недвусмысленно, что "Слово стало плотью" (1:14), и утверждает столь торжественно, с авторитетом очевидца, что Его смерть на кресте была предельно реальна (19:30-35).

В Евангелии от Иоанна мы, правда, получаем иное впечатление о том как Христос открылся ученикам, нежели то, что дается Синоптиками. У них тот факт, что Иисус - Мессия, впервые осознается Его последователями в конце галилейского служения, в Кесарии Филипповой, и Иисус строго приказывает им держать это при себе. Более того, только начиная с этого времени принимается Он говорить о Своих предстоящих страстях (Мар. 8:27 и далее). У Иоанна Его мессианское достоинство распознается учениками и признается Им Самим весьма рано в повествовании, когда Он почти в самом начале Своего служения говорит (несколько завуалированным языком) о необходимости Своей смерти. Иоанн, конечно, так много лет размышлял над значением слов и дел Иисуса, что научился воспринимать даже самые ранние стадии Его служения в свете его завершения. Более того, в то время как Христос мог отрицать Свое мессианство в раскаленной ожиданием небывалых перемен атмосфере Галилеи, в Иерусалиме были целые слои населения, с которыми Он мог говорить о Своей миссии гораздо более откровенно, хотя и там всего за три или четыре месяца до Его смерти люди упрекали Христа за нежелание сказать им прямо, Мессия Он, или нет (Иоан. 10:24).

Пережив всех, кто был наиболее близок к Иисусу во время Его служения, Иоанн долго и глубоко размышлял над значением всего, что тогда видел и слышал. Многое, некогда бывшее темным, прояснилось для него с течением времени.

На месте искр явились звезды в небесах, (Их имена я возвестил в стихах).[*Р. Браунинг, "Смерть в пустыне".*]

В старости он понял ясней, чем когда-либо, что, хотя времена, когда раздалась проповедь Христа, безвозвратно миновали, само Его служение - и более, все годы, проведенные Им на земле - были исполнены вечного значения. Вся Божья истина, когда-либо сообщенная человеку, воплотилась и получила совершенное выражение в жизни Христа. Но в таком случае жизнь и деяния Иисуса не могли ограничиваться местным, национальным и временным контекстом. И потому в конце первого столетия Иоанн приступил к изложению евангельской истории в такой форме, чтобы ее пребывающая истина могла стать доступной людям, совершенно незнакомым с первоначальным обрамлением спасительных событий. Он, однако, не поддался искушению переформулировать эту истину соответственно модным течениям тогдашнего Эллинистического мира, лишив ее тем самым уникального значения. Евангелие вечно истинно, но является в то же время повествованием о событиях, лишь однажды произошедших в истории. Иоанн не вырывает эти события из их палестинского контекста с тем, чтобы выявить их уникальный характер, и со всем тщанием сохраняет изначальную апостольскую проповедь.[*Что прекрасно показал проф. К. Додд в "Истолковании четвертого Евангелия", 1953 г.*]

Преуспел ли он в достижении своей цели? Какие бы трудности ни смущали иных ученых, большинство читателей Евангелий во все века не обнаруживали никакого фундаментального несоответствия между словами и делами Христа, явленными в четвертом Евангелии, и тем, что он

говорит и делает согласно Синоптикам. Притом многие свидетельствуют, что Иоанн привел их к более глубокому проникновению в существо учения Христа, чем у других евангелистов. Члены Христианской промышленной лиги, проповедующей Евангелие среди живущих в районе Скидроу, в сердце деловой части Чикаго, сообщают, что в своей работе с этими трудными, жесткими людьми они обнаружили, что Иоанново Евангелие оказывается лучшим средством их убеждения. Его прямые, недвусмысленные слова о грехе и спасении каким-то образом находят дорогу и убеждают самых пропащих, в то время как его прямой призыв находит у них ответ, когда не помогает ничто другое. [A.M. Chirgwin, "The Bible in World Evangelism", 1954, сmp. 113.] Что любопытным образом перекликается со свидетельством из совершенно отличного источника. Вот, что говорит архиепископ Уильям Темпл, теолог, философ и государственный деятель:

"Синоптики могут дать нам нечто, более всего подобное совершенной фотографии. Св. Иоанн предоставляет в наше распоряжение совершенный портрет... то, что раскрыло четвертое Евангелие, была сама душа Христа... ученики не были поначалу способны в нее проникнуть, частью вследствие ее новизны, частью же вследствие ассоциаций, связанных с традиционной терминологией, посредством которой был вынужден выражаться Господь. Пусть Синоптики повторяют для нас со всей точностью, на какую они способны, слова, которые Он говорил, но пусть Св. Иоанн настроит наш слух, чтобы мы могли их услышать". ["Readings in St. John's Gospel", 1940, сmp. XVI, XXXII.]

Очевидно, что Иоанн достиг своей цели, и не только по отношению к своим еврейским и языческим читателям Эллинистического мира конца первого века, но и по отношению ко всем последовавшим поколениям до нашего дня. Он знакомит нас с Иисусом как совершенным выразителем Божьей истины, как воплощением любви, как олицетворением той жизни, которая всегда была надеждой человека, и многие ощущают его рассказ как самоудостоверяющее свидетельство, характеризующее вечную истину, и не могут не повторить вслед за теми людьми, которые первые представили слова евангелиста вниманию публики: "знаем, что истинно свидетельство его".

Глава 5. Евангельские чудеса

Рассмотрение Евангелий осталось бы существенно неполным, если бы мы не коснулись рассказов о чудесах, в них встречающихся. Всякий, кто пытается ответить на вопрос, вынесенный в название этой книги, должен сознавать, что для многих читателей главным препятствием на пути к признанию достоверности документов Нового Завета являются именно рассказы о чудесах.

До некоторой степени проблема достоверности этих рассказов может быть сведена к вопросу о солидности их авторов. Если последние оказываются надежными свидетелями во всех иных отношениях, рассказы о чудесах по меньшей мере заслуживают внимательного рассмотрения историком. Мировая литература изобилует всяческого рода чудесами, но Евангелия не требуют от нас верить, что Христос, например, заставил однажды солнце двигаться с запада на восток, или во что-нибудь подобное. Не приписывают они Ему и устрашающие подвиги, находимые в апокрифах второго столетия. В общем, эти чудеса "характерны" - именно их следует ожидать от той Личности, какой представляют Христа Евангелия. Как мы видели, несверхъестественного Христа не удастся обнаружить даже в самом раннем слое Евангелий, и не приходится удивляться, что Ему приписывают сверхъестественные деяния. Если мы с порога отвергаем сверхъестественную природу Христа, нам приходится отрицать и Его чудеса. Но, если мы принимаем Его евангельский образ, чудеса перестают быть непреодолимым препятствием.

Несомненно, историк должен быть максимально строгим в рассмотрении материала, когда речь идет о чудесах. Но, если свидетельства действительно весомы, он не станет отвергать их априори. Так в книге, рассматривающей жизнь Иисуса с чисто исторической точки зрения, профессор А. Т. Ольмстед, ведущий авторитет по истории Древнего Востока, говорит в связи с сообщением о воскрешении Лазаря в 11 главе Иоанна, которое он принимает как свидетельство очевидца: "Как и в случае многих других сообщений, находимых в наших лучших источниках, историку остается только повторить это свидетельство, не пытаясь найти ему психологическое или иное объяснение". ["Jesus in the Light of History", сmp. 206.] Это может не удовлетворить врача-психолога. Надо сказать, что это не удовлетворяет и теолога. Но это свидетельствует просто, что исторический метод ограничен, так же как и научный метод в целом, когда он сталкивается с феноменом, уникальным по своей природе.

Далее, рассказы о чудесах в Евангелиях можно изучать средствами формального критицизма, их можно сравнить с историями о подобных чудесах, находимых в литературе и фольклоре, и сделать ряд интересных выводов. Но такой подход не приводит к твердым заключениям об историческом характере этих чудес, как не объясняет он их значение в контексте жизни и деятельности Христа.

Нашей главной задачей в связи с евангельскими чудесами должна быть не их "защита", но понимание. И когда последнее нам удастся, мы обнаружим, что защита устроится сама собой. В центре Евангелия стоит Сам Христос, и мы должны рассматривать чудеса в свете Его Личности. В результате становится ясно, что демонстрация того, что многие из этих чудес не так уж "невозможны" с точки зрения современной науки, вовсе не самое главное. Как бы, в частности, ни было интересно переформулировать рассказы об исцелениях с точки зрения психотерапии или исцеления верой, это не поможет нам оценить их значение в евангельском повествовании. Один весьма популярный проповедник и писатель лихо, хотя и не всегда вполне убедительно, расправился с несколькими чудесами с психологической точки зрения, как, например, в случае человека, одержимого *легионом* бесов, он прослеживает его болезнь к тому страшному дню в его детстве, когда он увидел *легион* солдат, истреблявших младенцев Вифлеема, или иную ужасную сцену подобного рода. Если подобная аргументация помогает иным людям поверить в евангельские свидетельства, которым они иначе не поверили бы, тем лучше для них. Они могут даже согласиться признать рассказы о воскрешении мертвых, памятуя документально удостоверенные случаи людей, пребывавших в состоянии клинической смерти и возвращенных к жизни.

Последнее соображение, однако, вряд ли поможет в случае Лазаря, находившегося в гробнице четыре дня и уже начавшего разлагаться! Не говоря уже о том, что все евангельские воскрешения подводят нас к самому главному из чудес - воскресению Самого Христа. Попытки рационализировать или опровергнуть это воскресение предпринимались с самого начала, когда храмовые стражи, приставленные охранять Его гробницу, были подкуплены первосвященниками и заявили: "Ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали" (Матф. 28:13). То была только первая из попыток рационального объяснения этого сверхъестественного феномена. Другие полагали, что Христос на самом деле не умирал. Эта тема с большим воображением развита, например, Джорджем Мури в его книге "Ручей Керит", но чтение этой книги убеждает лишний раз, что подобная ситуация не могла иметь ничего общего с историческим становлением христианства. Среди других объяснений были, что женщины пришли не к той гробнице, что тело Христа выкрали сами еврейские власти с тем, чтобы гробница не стала центром поклонения и таким образом, источником дальнейших хлопот, что ученики стали жертвами массовой галлюцинации или испытали нечто необычайное в плане сверхчувственного восприятия. (Гипотеза, что они сами выдумали всю историю с воскрешением, благоразумно отвергается как морально и психологически невероятная.) Но единственное истолкование, отвечающее всем относящимся к делу данным и последовавшим затем событиям, есть то, что Христос в самом деле воскрес во плоти и явился ученикам.

Некоторые широко известные трудности обнаруживаются при сравнении различных версий воскресения в отношении обстоятельств места и времени. Вероятно, некоторые из этих трудностей можно было бы легче разрешить, если бы мы знали первоначальную концовку Евангелия от Марка. Как показывает анализ текста, первоначальная концовка этого Евангелия была утрачена в очень ранний период, и повествование обрывается на 16:8. (Последующие стихи нашего Евангелия являются позднейшим добавлением.) Но, приняв к сведению все трудности согласования различных евангельских версий, мы остаемся при следующем несомненном историческом материале: 1. гробница Христа была действительно пуста. 2. Господь являлся разным людям и группам учеников и в Иудее, и в Галилее, 3. еврейские власти не смогли опровергнуть утверждение учеников, что Он воскрес из мертвых.

Когда, приблизительно пятьдесят дней спустя после распятия, ученики выступили с публичной проповедью благой вести, главным аргументом в ней был факт воскресения Христа из мертвых. "Мы видели Его живым", - утверждали они. Павел так суммирует полученные им на этот счет свидетельства: "Он явился Кифе (т.е. Петру), потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братии в одно время, из которых большая часть доныне в живых (около 54 г., почти двадцать пять лет спустя распятия), а некоторые и почил; потом явился Иакову, также всем Апостолам" (1 Кор. 15:5-7). Стоит также заметить, что в *публичных* заявлениях о воскресении апостолы не упоминали свидетельство

женщин, первыми явившихся к гробнице. Они понимали, что на это слишком легко было бы возразить: "Кто же не знает, чего стоят видения легко приходящих в волнение женщин!"

Известно, что публичное сообщение о воскресении Христа было воспринято широкими массами иерусалимского населения как подтверждение Его статуса Мессии и Сына Божьего, так что власти были вынуждены вскоре принять меры, дабы пресечь новое движение. Но они не добились успеха. Если бы, однако же, Христос не воскресал, они несомненно сумели бы предъявить достаточные доказательства этому. Для этого у них были все необходимые средства, и в интересах римлян было им помогать. Не могло быть такой уж неодолимой трудностью отыскать мертвое (или едва живое) тело Иисуса, и синедрион был жизненно заинтересован в том, чтобы предъявить Его тело или удостоверенное свидетельство о Его перезахоронении. Тот факт, что первая версия, выдвинутая в противовес свидетельству христиан, была та, что тело было похищено учениками, означает просто, что синедрион не знал, что с ним случилось. Необходимо помнить, что и для апостолов, и для их противников воскресение значило одно и то же - воскрешение в теле. И если мы спросим, почему синедрион не придумал более убедительной версии, чем похищение тела учениками, ответ без сомнения будет, что, как говорит Арнольд Ланн, это был для них единственный способ как-то выкрутиться. [A. Lunn, "The Third Day", 1945, стр. 89.] Они должны были рассмотреть и с сожалением отвергнуть целый ряд превосходных гипотез прежде, чем придти к решению остановиться на самой невероятной.

Но, притом что воскресение Христа провозглашалось первыми христианами как историческое событие, его значение для них было более, чем просто историческим. Прежде всего, то было подтверждение мессианского статуса Иисуса. Воскресение *не сделало* Его Мессией, но доказало, что Он - Мессия. Как говорит Павел, Он "открылся Сыном Божиим в силе... чрез воскресение из мертвых" (Рим. 1:4). Далее, это была грандиозная демонстрация силы Божьей. Сила эта много раз являлась в мировой истории, но никогда с такой великолепной полнотой, как в воскресении Христа. Наконец, это явление Божьей силы обладало личным значением для каждого христианина, ибо та же победительная сила, что воскресила Иисуса, действует в Его последователях, способствуя их триумфу над силами зла. Чтобы вполне осознать силу Божью, явленную в воскресении Христа, человек должен ощутить ее на собственном опыте. Вот почему Павел молился, чтобы ему дано было так постичь Христа и "силу воскресения Его" (Фил. 3:10).

Распятие Иисуса было для ограниченных людей свидетельством глупости и слабости. Но то же распятие, увиденное в свете воскресения, обнаружило в Нем силу и мудрость Бога. И только в этом свете можем мы адекватно подходить к рассказам о чудесах в Евангелиях. Если Христос наделен силой Бога, то эти рассказы не только не становятся препятствием к тому, чтобы верить Евангелиям, но представляются в них естественными и разумными. От Того, Кто был воплощением Божьей силы, мы должны ожидать ее проявлений. Наша оценка чудес всецело определяется нашей оценкой Христа. Чудеса описываются в Евангелиях именно потому, что служат иллюстрацией этой силы, нашедшей свое наивысшее проявление в воскресении. Воспринимаемые с этой точки зрения, евангельские рассказы о чудесах предстают полными глубокого значения.

Итак, вопрос об истинности евангельских рассказов о чудесах невозможно осветить в представлениях чисто исторического исследования. Последнее этим отнюдь не исключается, так как полный смысл Евангелий в том и состоит, что в Христе сила и благодать Божьи проникли в человеческую историю, чтобы привести к искуплению мира. Но историк может придти к заключению, что описанное в Евангелиях, вероятно, имело место, и, однако, остаться весьма далеким от той реакции, которую авторы Евангелий желали вызвать у своих читателей. Вопрос о том, истинны ли рассказы о чудесах, должен в конечном счете найти ответ в личной вере человека - и не просто вере в историческую истинность этих событий, но в вере в Христа, Который совершил чудеса, вере, должным образом отвечающей силе, посредством которой были свершены эти великие деяния.

Этот ответ верой не избавляет нас, конечно, от обязанности рассматривать каждое из чудес по отдельности и в свете всего доступного нам о них знания, исторического и иного, какое только может иметь к ним отношение. Но это только второстепенная обязанность. Главной является обязанность видеть весь вопрос о чудесах в надлежащем контексте, который обнаруживается в свете важнейшего из всех чудес - воскресения Христа.

Обращаясь к вопросу о независимых, нехристианских свидетельствах о евангельских чудесах, мы

обнаруживаем, что нехристианские авторы периода раннего христианства, упоминающие Христа сколько-нибудь подробно, не оспаривают, что Он совершал чудеса. Чудотворцем, как мы увидим, называет Его Иосиф. Позднейшие раввинские источники, как мы также увидим, не отрицают чудеса, но приписывают их магии точно также, как во времена Его служения некоторые приписывали их демонической силе. Колдовством объясняет их и Цельс, философствующий критик христианства второго столетия. [*Origen "Contra Celsum", 1:38, 2:48.*] Первые апостолы говорят о Его чудесах как о фактах, с которыми их аудитория знакома так же, как они сами. Подобным же образом первые апологеты упоминают чудеса как события, не оспариваемые противниками христианства. Так, в частности, поступает Квадратус в своей "Апологии", адресованной императору Адриану в 133 г.

Мы уже коснулись чудес исцеления, объяснение которых в свете современных представлений не встречает серьезных трудностей. Другую категорию составляют, однако, так называемые "природные чудеса". Здесь в особенности подход к вопросу определяется нашим отношением к Самому Христу. Если Он действительно был воплощением силы Божьей, нам не приходится удивляться, обнаруживая, что Он в самом деле творил вещи из ничего. Если мы отрицаем за Ним божественный статус, нам не остается ничего кроме поиска таких объяснений, либо шарлатанство, либо искажение текстов в процессе переписки и т.д.

Возьмем историю с превращением воды в вино, рассказанную во второй главе Иоанна и во многом уникальную среди рассказов о чудесах в Евангелиях. Можно конечно трактовать ее, как это делает один автор, предполагающий, что вода оставалась все время водой, но что Иисус преподнес ее как вино в порядке добродушной шутки, тогда как глава застолья, проникнувшим духом этого безобидного розыгрыша, сказал: "Конечно, это лучшее вино! Адамово вино! Почему ты только поберег напоследок лучшее вино?" Но утверждать такое значит обнаруживать почти невероятную способность упускать всю цель и контекст этого рассказа. Смехотворно было бы завершить подобным образом толкуемый рассказ словами: "Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его" (2:11), не говоря уже о Его неуместности по отношению к цели четвертого Евангелия: "Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Мессия, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его" (20:31). Подобное истолкование не заслуживает даже части быть названным "рационализацией". Какие бы то трудности для истолкования ни представлял рассказ Иоанна, ясно, что в Кане произошло нечто в высшей степени чудесное и впечатляющее, в результате чего ученики усмотрели славу Божью явленной в своем Учителе.

В греческом тексте четвертого Евангелия стоит: "Так положил Иисус начало ~~знакам~~ в Канне Галилейской". Иоанн всегда называл чудеса "знаками", и в других текстах Нового Завета "чудо" часто связывается со словом "знак". Часто встречается фраза "знаки и чудеса", как бы предназначенные для сообщения, что о чудесах рассказывается не только потому, что они способны возбудить изумление слушателя и читателя, но и вследствие того, что они означают. Господь наш не высоко ставил веру, вырастающую из простого лицезрения чудес (Иоан. 2:23-25; 6:26). Он хотел, чтобы люди понимали, что означают чудеса. То были знаки мессианской эры, предсказанной пророками древности. Таковы также чудеса Деяний, ибо они совершены именем Христа и Его силой, переданной Его апостолам. Это "великие дела", означающие, что сила Божья проникла в жизнь человека, что "силы будущего века" (Евр. 6:5), обнаруживающие, что будущий век в лице Христа проник в век нынешний. Многие люди были привлечены к христианству, просто пораженные чудесностью этих дел, но другие поняли, что они значат, и могли сказать вместе с Иоанном: "Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца" (Иоан. 1:14).

Таким образом, чудеса исцеления были знаками мессианской эры, ибо как написано у Исаии (35:5 и далее): "Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромо́й вскочит, как олень, и язык немого будет петь". Кроме того, сила, победившая эти болезни, была той же силой, которая могла одолеть зло во всех его формах; власть, которой Христос сказал паралитику: "Встань, возьми свою постель и иди", была той же властью, которой Он сказал: "Сын, грехи твои прощены". Очевидное проявление Его целительной силы свидетельствовало Его власть прощать грехи (Мар. 2:10 и далее). Таким образом, чудеса исцеления являются в некотором смысле иносказаниями об освобождении души из-под власти греха, и, следовательно, выдающееся место, занимаемое ими в Евангелиях, вполне оправдано.

Точно также природные чудеса являлись знаками мессианской эры, которая должна была быть

временем исключительного изобилия. На это указывало превращение воды в вино и умножение хлебов. Мессианская эра провиделась также в образе брачного пира, и чудо, совершенное Христом на свадьбе в Кане, было таким образом указанием на великую радость той эпохи, символом того, что, как утверждал Он и Его ученики, царство небесное приблизилось к человеку. Это значило также, что, вопреки пословице: "Что старее, то лучше", новый порядок, который Он пришел установить, настолько же превосходил старый порядок иудаизма, насколько вино превосходит воду.

Другое великое природное чудо относится к насыщению множества народа малым числом хлебов и рыб. В двух первых Евангелиях содержатся два таких рассказа, в одном из которых пять тысяч человек были насыщены пятью хлебами и двумя рыбами (Матф. 14:15 и далее; Мар. 6:35 и далее), а в другом четыре тысячи людей были накормлены семью хлебами и немногими рыбами (Матф. 15:32 и далее; Мар. 8:1 и далее). Эти рассказы часто истолковывались как две версии одного и того же события, но последнее не выдерживает критики. Оба события принадлежат двум параллельным сериям взаимоподобных происшествий, одна из которых имела место в еврейской местности, а другая на языческой почве к северу и востоку от Галилеи. Эти события подобраны таким образом, чтобы показать, как Иисус повторил среди язычников действия, совершенные Им ранее в среде евреев. В самом деле, исследователи предполагают, что рассказы о двух различных насыщениях толпы не случайным образом используют различные термины для обозначения "корзин", так что в первом случае термин отличается особыми еврейскими ассоциациями, а во втором фигурирует более общее слово. Поскольку главным авторитетом, стоявшим за вторым Евангелием, был Петр, вполне допустимо, что апостол, открывавший двери веры ключами от царства небесного сначала еврею, а затем язычнику, должен был изложить эти два похожие чуда в Евангелии, призванном показать, что Христос был хлебом жизни для язычников, как и для евреев.

В соответствие с ясным смыслом повествования, чудеса насыщения были проявлениями сверхъестественной силы. Воистину, рационализировать их, значит лишать их всякого смысла. Легко сказать, что, когда ученики Христа поделились с толпой своим незначительным запасом провизии, их пример побудил остальных сделать то же, и так оказалось, что пищи достаточно для всех, - но это будет уже не евангельская история. Снова здесь все решает наша оценка личности Христа. Умножение хлебов было символом мессианского пиршества. Оно означало изобилие пропитания, которое люди могли найти в Христе, истинном хлебе Божьем. Если хлеб представлял здесь урожай земли, то рыба должна была представлять урожай моря. Более того, уместно вспомнить использование ранней церковью рыбы как символа Христа. Во всяком случае, большинство свидетелей чуда увидело в нем именно чудо. Весьма показательно притом, что, согласно Марку, Иисус помогает ученикам распознать истинное значение умножения хлебов в отрывке, всего на несколько стихов предшествующем признанию Его Петром как Мессии:

"Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч, сколько полных коробов набрали вы кусков? Говорят Ему: двенадцать. А когда семь для четырех тысяч, сколько корзин набрали вы оставшихся кусков? Сказали: семь. И сказал им: как же не разумеете? (Мар. 8:19-21).

Показательно, что между этими словами и Петровым признанием Иисуса Мессией оказывается рассказ об исцелении слепого в Вифсаиде, который обретает зрение постепенно, сначала видя людей, как ходячие деревья, а потом начинает видеть со всей ясностью (Мар. 8:22 и далее) - в параллель ученикам, доселе только смутно сознававшим Его мессианство, но собиравшимся теперь ясно объявить устами Петра: "Ты - Мессия". И разве не это имел ввиду Иисус, спрашивая: "Как же не разумеете *sic por?*". И разве не эту великую истину символизировали среди прочих чудес чудеса насыщения?

Упомянем еще два чуда, чье толкование часто основано на недоразумении. Одно из них касается монеты во рту рыбы (Матф. 17:24 и далее). Эта история исследовалась в рамках формального критицизма. В ранней иерусалимской церкви часто должен был подниматься вопрос, должны ли евреи-христиане продолжать платить храмовый налог, пол-шекеля, взимавшиеся с каждого взрослого еврейского мужчины. Согласно некоторым формальным критикам, евреи-христиане пришли к решению, что, хотя на них не лежит такая обязанность, они будут продолжать платить налог, дабы не оскорбить чувства ортодоксальных евреев. Таково, стало быть, "реальное обрамление" рассказа о монете во рту рыбы. С этим можно бы согласиться, но, когда нас уверяют, что рассказ был придуман, чтобы приписать решение Иисусу и таким образом заручиться Его авторитетом, мы должны возразить. Вся проблема была снята с повестки дня в 70 г. с разрушением храма, а значит в то время, когда ее могли

обсуждать в иерусалимской церкви, должны были оставаться в живых многие люди, отлично знавшие, произошло нечто подобное во времена Христа, или нет. "Реальное обрамление" таким образом вполне вероятно, но объясняет не сочинение рассказа, но его запись. Когда возникла проблема храмового налога, естественным вопросом стало: "Сказал ли что-нибудь об этом наш Учитель? Платил ли Он налог?" Тогда вспомнили указанный случай и зафиксировали его как прецедент. "Реальное обрамление" этой истории в условиях ранней церкви отнюдь не исключает предшествующее "реальное обрамление" того же случая в жизни Самого Христа.

Далее, помимо значения этой истории, некоторые люди испытывали трудность в понимании чудесности слов Иисуса, которыми она заканчивается. (Матфей не сообщает, по-видимому считая это само собой разумеющимся, что Петр в самом деле нашел монету во рту пойманной им рыбы.) Опять-таки, легко сказать, что Петр поймал рыбу, которую он продал за шекель, и таким образом получил деньги, достаточные, чтобы заплатить налог за себя и своего Учителя, и в этом случае рационализация не слишком искажает значение рассказа. Но некоторые предполагали, что чудо состояло в том, что Петр нашел монету во рту рыбы. Последнее как раз не заключало в себе ничего чудесного. Подобные предметы довольно часто находят во рту или в желудке у рыб. В Галилейском море имеется даже рыба, называемая "мушт", отличающаяся особым пристрастием ко всякого рода блестящим и ярким предметам. Местные жители часто находят во рту этих рыб кусочки стекла, металла, камешки или монеты, по каковой причине эту рыбу иногда называют рыбой Св. Петра. [*L.D. Weatherhead, "It happened in Palestine" 1936 г., стр. 36.*] Чудо состояло в том, что Иисус знал заранее, что Петр найдет во рту рыбы монету нужного достоинства [*Более того, чудом было то, что Иисус знал о вопросе сборщика налога и об ответе Петра до того, как Ему успели об этом сообщить.*], так что еще раз эта история напоминает нам, что мы должны сначала придти к определенному выводу относительно личности Иисуса, и только затем пытаться оценивать приписываемые Ему чудеса.

Другое чудо состоит в проклятии бесплодной смоковницы (Мар. 11:12 и далее), и оказывается камнем преткновения для многих людей. Они полагают, что эта история не в духе Христа, и таким образом является результатом недоразумения относительно того, что в действительности произошло. Или во что ученики превратили действительное событие. Или что-нибудь еще в подобном духе. Иным, с другой стороны, эта история приходится по душе, так как показывает, с их точки зрения, что Иисус был достаточно человечен, чтобы придти иногда в состояние неоправданного раздражения. Более близкое знакомство со спецификой смоковницы исключает, однако, подобное недоразумение. "Еще не время было собирания смокв", - сообщает Марк, и в самом деле это происшествие имело место как раз перед Пасхой, приблизительно за шесть недель до поспевания смокв. Тот факт, что Марк прибавляет это замечание, показывает, что он знает то, о чем говорит. Но в таком случае он должен был знать и кое-что еще. Когда, около конца марта, распускаются смоковочные листья, их сопровождают своего рода ложные смоквы, называемые по-арабски "такш". Эти ложные смоквы едят проголодавшиеся люди. Они опадают перед образованием настоящих смокв. Но, если смоковочные листья не сопровождаются ложными смоквами, это значит, что в этом году не явятся и настоящие смоквы. Таким образом, когда наш Господь попытался утолить голод ложными смоквами и не нашел их на дереве, Он знал, что смоковница не даст плодов и тогда, когда придет время настоящим смоквам. При всем своем пышном лиственном убранстве, то было бесплодное и безнадежное дерево. [*W.M. Christie, "Palestine Calling", 1939 г., стр. 118 и далее.*]

Все происшествие было своего рода притчей в действии. Для Христа прекрасная, но бесплодная смоковница символизировала Иерусалим, скрупулезно исполнявший религиозную обрядность, но глухой к принесенной Им Божьей вести. Увядание проклятого Им дерева предвещало таким образом катастрофу, Им провиденную и предсказанную, которая обрушилась вскоре на город.

Более того, как сообщает нам Марк, увядание дерева имело для учеников личное значение, оно продемонстрировало для них безграничные возможности веры в Бога (Мар. 11:22). И в этом состоит главная мораль, которую рассказы о чудесах сохраняют для нас доныне. Они были запечатлены как знаки Божьей силы, и даже, доказав их историческую подлинность самым тщательным образом, мы все еще не поняли бы главный смысл повествования о них, если бы упустили их значение как символов влияния Бога на историю, наивысшим выражением которого было явление на земле Христа. Подобно тому, как евангельские притчи являются изустными поучениями о царстве Божьем, так евангельские чудеса служат предметными уроками, притчами об этом царстве, претворенными в действие. Как и все

евангельское повествование в целом, они несут в себе призыв к нам возыметь веру в Бога, явившего Себя в Христе. Когда мы оставим попытки рационализировать их с тем, чтобы сделать более приемлемыми для духа нашего столетия, и попытаемся вместо этого понять, почему они были рассказаны евангелистами, только тогда они донесут до нас то, что вкладывали в них на пользу нашей душе их авторы. И тогда мы узнаем по собственному опыту, что в отношении к рассказам о чудесах, так же как и ко всем частям евангельского повествования, справедливо, что "сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его" (Иоан. 20:31).

Глава 6. Особое значение свидетельства Павла

Самыми ранними из дошедших до нас новозаветных текстов являются письма, написанные апостолом Павлом в период вплоть до его заточения в Риме (около 60-62 гг.). Наиболее раннее из наших Евангелий в его современной форме вряд ли можно датировать ранее, чем 60 г., тогда как десять Посланий Павла написаны между 48 и 60 гг.

Павел был римским гражданином еврейского происхождения (его еврейское имя было Савл), родившимся где-то в начале христианской эры в городе Тарсисе, в Киликии, являвшейся частью Малой Азии. Его родина, "небезызвестный город", как он говорит сам (Деян. 21:39), был в то время выдающимся центром греческой культуры, которая не преминула оказать на него существенное влияние, как это явствует из его речей и писем. Он учился в Иерусалиме у Гамалиила (Деян. 22:3), величайшего раввина своего времени и главы партии фарисеев. Он быстро достиг выдающегося положения среди своих современников благодаря усердию в занятиях и пылу, с которым он отстаивал наследственные традиции еврейства (Гал. 1:13 и далее). Он мог даже быть одно время - хотя это остается неясным - членом синедриона, верховного суда евреев.

Этот пыл в отстаивании еврейского закона привел его к конфликту с первыми иерусалимскими христианами, в особенности с теми из них, кто принадлежал к кружку Стефана, с учением которого он мог познакомиться в синагоге, где встречались киликийские евреи, и который первым понял, благодаря своей исключительной дальновидности, что Евангелие порывает с корнями еврейского церемониального закона и культа. В момент побивания Стефана камнями Павел играет ответственную роль, соглашаясь на его казнь, и продолжает впоследствии искоренять новое движение, которое в его глазах обнаружило себя в свете действий Стефана, как смертельная угроза всему, что было для него дорогим в иудаизме (Деян. 7:58; 8:1 и далее; 9:1 и дал.; 22:4; 26:9 и дал., и т.д.). Говоря его собственными словами он, "жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее" (Гал. 1:13) - до встречи с Христом по дороге в Дамаск, убедившей его разум и совесть в реальности воскресения Иисуса и таким образом в справедливости христианских убеждений, после чего он стал глашатаем веры, которую прежде безжалостно разрушал.

Разумно предположить, что событие, убедившее такого человека в абсолютной ошибочности его прежних взглядов и заставившее его решительно порвать с прежде лелеемыми верованиями и перейти на позиции движения, которое он столь энергично преследовал, должно было быть особо впечатляющим. Обращение Павла издревле рассматривалось как веское свидетельство в пользу истинности христианства. Многие соглашались с заключением государственного деятеля восемнадцатого века, лорда Литтелтона, что "одно обращение и апостольство Св. Павла, по должному размышлению, было достаточным доказательством богоокровенности христианства". Эти слова взяты из книги Литтелтона, вышедшей в 1747 году, о которой д-р Самуэль Джонсон пишет: "Он... испытывал сомнения относительно истинности христианства, но он думал, что не такое нынче время, чтобы сомневаться или верить случайным образом, и принялся серьезно изучать этот великий вопрос самым серьезным образом. Результатом его добросовестных исследований было полное убеждение. Он нашел нашу религию истинной и стал учить тому, что уяснил. Он написал трактат "Замечания относительно обращения Св. Павла", на который безбожники никогда не сумели найти ответа". [*S. Johnson, "Lives of the Poets: Lyttelton".*]

Здесь, впрочем, мы займемся главным образом информацией, содержащейся в Посланиях Павла. Последние были написаны не с тем, чтобы отразить факты жизни и проповеди Иисуса. Они были адресованы христианам, уже знакомым с евангельским рассказом. Однако, в них содержится достаточный материал, чтобы восстановить очертания ранней апостольской проповеди об Иисусе. Хотя

Павел настаивает на божественном предсуществовании Иисуса (Кол. 1:15 и далее), он знает и то, что Тот был, тем не менее, реальным человеческим существом (Гал. 4:4), потомком Авраама (Рим. 9:5) и Давида (Рим. 1:3), жившим сообразно еврейскому закону (Гал. 4:4); Который был предан, и в ночь предательства учредил памятный ужин с вином и хлебом (1 Кор. 11:23 и дал.), который претерпел римскую казнь через распятие (Фил. 2:8 и др.), хотя ответственность за Его смерть возлагается на представителей еврейского народа (1 Фес. 2:15); Который был погребен, восстал на третий день, и был вслед за этим увиден многими живыми очевидцами в различных случаях, включая один, когда Его видели более пятисот человек сразу, большинство из которых оставалось в живых почти двадцать пять лет спустя (1 Кор. 15:4 и дал.). Причем, говоря о свидетельствах в пользу подлинности воскресения Христа, Павел обнаруживает могучий инстинкт в подтверждении личным свидетельством вещей, которые вполне могут показаться невероятными.

Павел знаком с апостолами Господа (Гал. 1:17 и дал.), из которых Петр и Иоанн упоминаются им как "столпы" Иерусалимской общины (Гал. 2:9), а также с Его братьями, из которых подобным же образом упоминает Иакова (Гал. 1:19; 2:9). Он знает, что братья и апостолы Господа, включая Петра, были женаты (1 Кор. 9:5) - что, между прочим, соответствует евангельскому рассказу об исцелении тещи Петра (Мар. 1:30). Он цитирует при случае высказывания Иисуса - например, о браке и разводе (1 Кор. 7:10 и дал.), а также о праве евангельских проповедников на материальное обеспечение (1 Кор. 9:14), и, наконец, слова, которые Он произнес на Тайной вечере (1 Кор. 11:23 и дал.).

Даже и в случаях, когда он не цитирует прямо речения Иисуса, он постоянно обнаруживает, насколько хорошо он с ними знаком. В частности, достаточно сравнить этическую часть Послания к Римлянам (12:1 - 15:7), где Павел суммирует практические следствия Евангелия для жизни верующих, с Нагорной проповедью, чтобы увидеть, как всецело был пронизан апостол духом учения Христа. Помимо того, в этом и других местах главным доводом Павла в обоснование этических поучений является пример Самого Христа. И характер Христа, каким его понимает Павел, находится в совершенном согласии с Его характером, описываемым в Евангелиях. Когда Павел говорит о "кротости и снисхождении" Христа (2 Кор. 10:1), мы вспоминаем собственные слова нашего Господа: "Я кроток и смирен сердцем" (Матф. 11:29). Именно эту самоотверженность Христа Евангелий имеет ввиду Павел, когда говорит: "ибо и Христос не Себе угождал" (Рим. 15:3), и так же, как Христос призывал Своих последователей "отвергнуться себя" (Мар. 8:34), так и Павел настаивает, исходя из примера Самого Христа, что долгом христианина является "сносить немощи бессильных и не себе угождать" (Рим. 15:1). Тот, Кто сказал: "Я посреди вас, как служащий" (Лук. 22:27), и умывал ноги Своих учеников (Иоан. 13:4 и дал.), был Тот, Кто, согласно Павлу, "принял образ раба" (Фил. 2:7). Одним словом, когда Павел желает рекомендовать своим читателям все те моральные достоинства, что украшают Христа Евангелий, он прибегает к словам, наподобие: "Облекитесь в Господа Иисуса Христа" (Рим. 13:14).

Короче, очертания евангельского рассказа, которые мы прослеживаем в текстах Павла, согласуются с очертаниями, находимыми в других местах Нового Завета, и в особенности с самими четырьмя Евангелиями. Павел сам прилагает все усилия, чтобы показать, что Евангелие, им проповедуемое, есть то же самое Евангелие, что проповедовалось другими апостолами (1 Кор. 15:11) - разительное утверждение, если учесть, что Павел не был ни сопровождающим Христа в Его дни на земле, ни одним из первоначальных апостолов, и что он энергично настаивает на полной независимости от последних.

Глава 7. Свидетельства Луки

Помимо собственных писем Павла, большая часть информации о нем содержится в текстах, вышедших из-под пера его друга и соратника Луки, автора третьего Евангелия и Деяний Апостолов. Лука был по профессии врачом (Кол. 4:14), и согласно преданию, истоки которого удастся проследить до второго века, уроженцем Антиохии в Сирии. *[Антимаркионов пролог к Луке.]* Анализ его произведений до некоторой степени подтверждает это предание. Насколько нам известно, он - единственный среди авторов Нового Завета, кто был по происхождению язычником. Его два труда являются в действительности частями одного цельного исторического произведения, прослеживающего зарождение христианства начиная от времени Иоанна Крестителя и, приблизительно, до 60 г.

Обе части этого труда адресованы нигде более не упоминаемому человеку, по имени Феофил, который по-видимому обладал некоторыми предварительными сведениями о христианстве, и мог быть правительственным чиновником, судя по тому, что Лука наделяет его титулом "достопочтенный" - тем же самым, что использует Павел, обращаясь к Феликсу и Фесту, римским губернаторам Иудеи. В предисловии к своему Евангелию Лука объясняет цель своего двухчастного труда следующим образом:

"Достопочтенный Феофил! Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательному исследованию всего сначала, по порядку описать тебе, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен".

Лука унаследовал отточенную традицию греческих историков и обладал доступом к различным превосходным источникам информации относительно событий, с которыми имел дело, не говоря уже о том, что сам присутствовал при некоторых событиях, о которых рассказывает. Мы упомянули уже некоторые из источников, письменных и изустных, на которые он мог полагаться. Чтобы уяснить ценность его работы, стоит только сравнить наши относительно обширные знания о развитии христианства до 60 г. с почти полным неведением о событиях многих последующих лет. *[Это именно относительно обширные знания, так как Лука прослеживает только распространение христианства от Иерусалима до Рима, оставляя в тени миссионерскую деятельность христиан в Африке и неримских районах Азии.]* В самом деле, после Луки и вплоть до Евсебия, чья "История церкви" была написана после Миланского эдикта Константина (313 г.), не известен ни один автор, которого можно было бы по праву назвать историком христианской церкви.

Каковы бы ни были его источники, Лука использовал их самым превосходным образом. Ценной деталью его труда является также то, что он соотносит излагаемые в нем события с контекстом Римской истории. Из всех авторов Нового Завета он, единственный, потрудился назвать имена соответствующих императоров. Из них трое (Август, Тиберий и Клавдий) названы по имени. У Луки имеется также ссылка на Нерона, хотя тот и не называется по имени, но как "цезарь", к которому обращался Павел (Деян. 25:11 и др.). Рождение Иисуса приходится у него на правление Августа, когда Ирод Великий был царем Иудеи, а Квириний правителем Сирии (Лук. 1:5; 2:1 и дал.). Начало публичной проповеди Иоанна Крестителя, которым начинается "керигма", аккуратно датируется с помощью серии синхронных событий по способу греческих историков (Лук. 3:1 и дал.), напоминающей филологу-классику, например, датировку Фукидидом формального начала Пелопонесской войны в начале второй книги его "Истории". В дополнение к императорам, на страницах Луки являются выдающиеся имена иудейского и языческого миров, как имена римских наместников Квириния, Пилата, Сергия Павла, Галлиона, Феликса и Феста, а также Ирода Великого и некоторых из его потомков - Ирода Антиппы, тетрарха Галилеи, вассальных царей Ирода Агриппы I и II, Береники и Друсиллы, наряду с ведущими представителями еврейского сословия священников, как Анны, Каиафы и Анания, и, наконец, Гамалиила, величайшего раввина того времени и вождя фарисеев. Автор, помещающий свой рассказ в такой широкий контекст мировой истории, напрашивается на неприятности, если он недостаточно тщателен - он предоставляет в распоряжение своих критиков слишком много возможностей для проверки своей аккуратности. Лука берет на себя этот риск и превосходство выдерживает испытание. Одним из наиболее замечательных свидетельств его аккуратности является уверенность, с которой он оперирует надлежащими титулами всех выдающихся людей, упоминаемых на его страницах. В его времена это отнюдь не было таким простым делом, как в наши, когда все, что требуется, это обратиться к справочнику "Кто есть кто?". Аккуратность, с которой Лука пользовался различными титулами Римской империи, сравнивали с той легкостью и уверенностью, с какой выпускник Оксфорда употребляет должные титулы глав Оксфордских колледжей как провост Ориеля, магистр Баллиоля, ректор Экзетера, президент Магдалины и т.д. Человек, не учившийся в Оксфорде, скажем автор этой книги, никогда не чувствует себя вполне в своей тарелке, сталкиваясь со множеством оксфордских титулов. Но Лука сталкивается с дополнительной трудностью, так как титулы иногда менялись. Провинция могла перейти из ведомства сенатского правительства под начало специального представителя императора и в таком случае управляться уже не проконсулом, но имперским легатом.

Кипр, например, был императорской провинцией до 22 г. до Р.Х., когда он перешел в ведение сената, в соответствие с чем стал управляться уже не императорским легатом, но проконсулом. И таким образом, когда Павел и Варнава прибыли на Кипр около 47 г., их встретил проконсул Сергий Павл

(Деян. 13:7), о котором нам известно несколько более благодаря надписям на памятниках, и в чьем семействе, согласно утверждению сэра Уильяма Рамзэя, несколько позднее обнаруживаются свидетельства о принятии христианства. *[Влияние последних открытий на проблему достоверности Нового Завета, 1915 г., стр. 150 и далее.]*

Подобным же образом, правителями Ахайи и Асии оказываются проконсулы, так как обе эти провинции находились в ведении сената. Галлион, проконсул Ахайи (Деян. 18:12), известен нам как брат великого стоического философа Сенеки, учителя Нерона. Как явствует из надписи в Дельфах, в центральной Греции, Галлион был назначен проконсулом Ахайи в июле 51 г. Ахайя находилась в ведении сената с 27 г. до Р.Х. до 15 г., а затем опять, начиная с 44 г. Стоит заметить, что Лука, который обычно называет страны их этническими или популярными именами, а не в соответствие с провинциальной номенклатурой, принятой в Риме, и который в другом месте называет провинцию Ахайю ее более популярным именем Греции (Деян. 20:2), отступает от своего обыкновения, приводя официальный титул правителя, и таким образом называет Галлиона не проконсулом Греции, но "проконсулом Ахайи".

Станным кажется упоминание проконсулов Асии в Деянии 19:38. Во всякое отдельное время полагался только один проконсул, и, однако, блюститель порядка в Эфесе говорит возмущившимся гражданам: "есть проконсулы". Допустимо предположить, что "проконсулы" значат здесь "обобщающее множественное число", и, однако, разве не проще было бы сказать "есть проконсул"? Исследование соответствующей хронологии обнаруживает, что несколькими месяцами ранее проконсул Асии Юний Силанус был убит эмиссарами Агриппины, матери Нерона, который как раз тогда (в 54 г.) стал императором. *[Тацит, Анналы, 13:1.]* Преемник Силануса к тому времени еще не прибыл, и это само по себе оправдало бы неопределенную фразу блюстителя порядка. Заманчиво также истолковать его слова как относящиеся к Гелию и Целеру, убийцам Силануса, поскольку те были поверенными в имперских делах в Асии и вполне могли бы использовать обязанности проконсула в интервале между смертью Силануса и прибытием его преемника. *[G.S. Duncan, "St. Paul's Ephesian Ministry, 1929, стр. 102 и далее.]*

Эфесский блюститель порядка был местным чиновником, служившим для связи между муниципальным управлением города и римской администрацией. Упоминаемые в связи с тем же случаем асийские начальники (Деян. 19:31) были представителями городов провинции, уполномоченными проводить культ "Рима и императора" Г.С. Дункан предполагает *[G.S. Duncan, стр. 140]*, что упомянутое возмущение имело место на эфесском празднестве Артемиды, происходившем в марте или апреле. Асийские начальники, как главные жрецы имперского культа, естественно должны были бы присутствовать на таком празднике, чтобы представлять императора.

Лука приписывает Эфесу титул "Нескорое" - "Страж храма" Артемиды (Деян. 19:35). Это слово буквально значит "уборщик храма", но со временем стало почетным титулом, которым награждали сначала людей, а потом и целые города. (Подобным образом, в наше время Крест Георгия, учрежденный сначала как знак отличия для людей, был вручен острову Мальта.) Приписывание Лукой этого титула Эфесу подтверждается греческой надписью, описывающей город как "Храмовый страж Артемиды".

Эфесский театр, где разместились возмущившаяся толпа, был раскопан археологами, и судя по его руинам вмещал около 25 тысяч зрителей. Как и во многих других греческих городах, театр был самым удобным местом собраний граждан. Интересной находкой в театре явилась надпись 103-104 г. на латыни и греческом, сообщающая, что римский чиновник, Вибий Салутарий, подарил городу серебряное изображение Артемиды и другие статуи, воздвигавшиеся на пьедесталы на каждом собрании граждан в театре. Это напоминает нам об особом рвении, с которым, согласно 19:24 Деяний участвовала в культе Артемиды гильдия серебра кузнецов Эфеса. "Серебряные храмы", которые они делали для Артемиды, были маленькими нишами, содержащими идола богини и возлежащих подле нее львов. Уцелели некоторые терракотовые копии этих миниатюрных храмов.

Магистраты Филипп, бывших римской колонией, называются в Деяниях "преторами", и их сопровождают "ликторы", чьи палки нанесли так много ударов Павлу и Силе (Деян. 16:20 и далее). Настоящим титулом этих колониальных магистратов было "дуумвиры", но они присвоили себе более 'пышный титул "преторов", подобно магистратам Капуи, о которых пишет Цицерон: "Хотя в других колониях они зовутся дуумвирами, эти люди захотели, чтобы их называли преторами". *[Об аграрном законе, 34.]*

В Фессалонике верховные магистраты названы "политархами" (Деян. 17:6, 9) - титулом, не находимым в дошедшей до нас классической литературе, но встречающимся в надписях в качестве названия магистратов в городах Македонии, среди которых была и Фессалоника.

В рассказе о посещении Павлом Афин фигурирует древний суд города, ареопак (Деян. 17:19, 22). Это был наиболее чтимый из всех афинских институтов, и, хотя он потерял большую долю своей древней власти в пятом веке до Р.Х., с ростом афинской демократии, значительная часть его престижа была восстановлена под эгидой римского владычества. В частности, имеются свидетельства, что в описываемое время он осуществлял определенный контроль над публичными выступлениями [*Рамзэй, Св. Павел, путешественник, 1920., стр. 245 и далее*], а потому естественно было, что Павел, прибыв в Афины со своей новой доктриной, должен был быть приглашен изложить ее "в ареопаге" (а не на "Марсовом холме", ибо, хотя то и было место, где этот суд собирался в древнейшие времена, и по которому получил свое название, в описываемое время местом его собраний была Царская колоннада афинского рынка).

Главное начальствующее лицо Мальты называется Лукой "первым человеком острова" (Деян. 28:7), каковой титул подтверждается сразу римской, и греческой надписями, как должный титул римского правителя острова.

Когда Павел прибывает в Рим, его передают, согласно одному из письменных преданий должностному лицу, названному "стратопедар-хон" (Деян. 28:16), которого немецкий историк Моммзен отождествляет с тем, кого римляне называли "принцепс peregrinorum", и который был начальником имперских курьеров, одним из которых был по-видимому центурион Юлий (Деян. 27:1).

Ирода Антиппу, правителя Галилеи во времена нашего Господа, подданные по-видимому называли "царем", что отражается у Матфея и Марка (Матф. 14:9; Мар. 6:14), но, в отличие от его отца, Ирода Великого, и племянника, Ирода Агриппы I, он не удостоился получить этот титул от императора, и вынужден был довольствоваться более скромным титулом "четверовластника". Характерно, что Лука никогда не называет его царем, но всегда четверовластником (Лук. 3:1, 19).

Лука упоминает Квириния как правителя Сирии в момент рождения Христа и проведенной тогда переписи (Лук. 2:2). Это часто трактовали как ошибку, поскольку о Квиринии известно, что он стал имперским легатом в Сирии в 6 г. и надзирал за проведением в тот год переписи, упоминаемой в Деян. 5:37 в связи с вызванным ею восстанием Иуды Галилеянина. Однако, ныне многими историками признается, что более ранняя перепись, описываемая Лукой, 1) могла иметь место в правление Ирода Великого, 2) могла сопровождаться требованием о возвращении всех подданных на место рождения, 3) могла быть частью всеимперской переписи и 4) могла иметь место во время предыдущего правления в Сирии Квириния.

1) Иосиф Флавий ообщает, что к концу правления Ирода император Август обращался с ним более как с подданным, нежели другом [*Иосиф Флавий, Древности, 28:1*], и что вся Иудея должна была принести клятву верности Августу так же, как и Ироду. [*Там же, 16:9.*] Проведение переписи в вассальном царстве (каким была Иудея во время правления Ирода Великого) не было чем-то уникальным. В царствование Тиберия подобная перепись была навязана вассальному царству Антиоха в восточной Малой Азии. [*Тацит, Анналы, 6:41.*]

2) Обязанность всех подданных возвращаться для переписи по месту рождения, вынудившая Иосифа возвратиться в Вифлеем, подтверждается эдиктом 104 г., в котором римский префект Египта, Вибий Максим, делает следующее замечание: "Поскольку приближается время переписи по месту жительства, необходимо известить всех, кто по любой причине не находится в своем административном округе, чтобы они вернулись домой с тем, чтобы соответствовать обычному порядку переписи, и оставались на собственном земельном участке". [*A. Deissmann "Light from the Ancient East" 1927 г., стр. 270 и далее.*]

3) Имеются разнообразные свидетельства о проведении переписей в различных частях империи между 11 и 8 гг. до Р.Х. В случае Египта такое свидетельство является практически неоспоримым.

4) Найдено убедительное свидетельство в надписи, что, когда Квиринии приступил к своим обязанностям в Сирии в 6 г., то был уже второй случай, когда он служил имперским легатом. Сэр Уильям Рамзэй доказывает, что и в первом случае провинцией, где он служил, была Сирия. [*Влияние последних открытий на проблему достоверности Нового Завета, стр. 122.*] Существует, правда, список правителей Сирии того времени, не оставляющий места Квиринию. Рамзэй предполагает, что

он был назначен в качестве дополнительного и специального легата с военными задачами. С другой стороны, предъявляются убедительные доводы, что его первая служба в качестве имперского легата протекала в Галатии, а не в Сирии. [R. Syme "Galatia and Pamphilia under Augustus" 1934 г., стр. 122 и далее.] Вопрос до сих пор не решен окончательно, но, может быть, стоит прислушаться к тем комментаторам [B.S. Easton "The Gospel according to St. Luke", 1926 г., стр. 20 и др.], которые следуя намеку Тертуллиана, читают в Луки 2:2 не "Квирий", а "Сатурний" [Тертуллиан говорит ("Против Маркиона", 4:19), что перепись в Иудее в момент рождения Христа была проведена Сатурнином.] Последний был имперарским легатом в Сирии именно в указанное время.

Другая предполагаемая ошибка была обнаружена некоторыми учеными в Евангелии от Луки 3:1, где он говорит о четверовластнике Лисании в Авилинее (к западу от Дамаска) в пятнадцатом году правления Тиверия (27-28 гг.), тогда как единственным Лисанием из Авилинии, известным из других источников, был царь, казненный по приказу Марка Антония в 34 г. до Р.Х. Свидетельство о существовании более позднего Лисания, наделенного статусом четверовластника, было, однако, обнаружено в надписи, упоминающей посвящение храма "спасению Имперских Господ и всех их домохадцев Нимфеем, вольноотпущенником Лисания, четверовластника". Упоминание "Имперских Господ" - совместный титул, использовавшийся только по отношению к императору Тиверию и его матери, Ливии, вдове Августа - определяет дату посвящения между 14 и 29 гг., поскольку это годы, когда правил Тиверий и была жива его мать. ["The Bearing of Recent Discovery", стр. 297 и далее.] На основании последнего и иных свидетельств мы можем без колебаний согласиться с выводом историка Эдуарда Мейера, что указание на Лисания у Луки является "абсолютно правильным" [E. Meyer "Ursprung und Anfange des Christentums", т. I, стр. 49.]

Допустимо упомянуть один из нескольких случаев, в которых свет на Новый Завет проливают древние монеты. Историки много спорили о дате, когда прокуратор Фест заступил место Феликса (Деян. 24:27). Но вот обнаружилось, что на пятом году правления Нерона в Иудее были введены новые монеты (этот год завершился в октябре 59 г.), и самым естественным предлогом для такой перемены была бы как раз смена прокуратора. Благодаря вышеупомянутой надписи в Дельфах, указывающей дату проконсульства Галлиона в Ахайе (и, следовательно, время евангелизации Павлом Коринфа, описанной в 18 главе Деяний), а также этому нумизматическому свидетельству, определяющему прибытие Феста для исправления должности прокуратора Иудеи 59 годом, мы оказываемся в состоянии датировать некоторые из самых важных вех карьеры Павла. Результат согласуется с показаниями Деяний безукоризненным образом. Акуратность, обнаруживаемая Лукой в уже рассмотренных нами деталях, простирается также в более общую сферу описаний местной атмосферы и ее оттенков. Последнее удастся ему неизменно. Иерусалим, с его легко возбудившимися и нетерпимыми толпами, резко контрастирует с оживлением сирийской Антиохии, где люди многих вер и национальностей притерлись друг к другу, так что не удивительно становится, что первая среди язычников церковь учреждается именно здесь, и евреи и неевреи встречаются в ней, обнаруживая братское дружелюбие и терпимость (Деян. 11:19 и дал.). А вот римская колония, Филиппы, с ее самодовольными чиновниками и гражданами, гордыми своим римским происхождением, или Афины, с их нескончаемыми спорами и неутолимой жадой новизны - жадой, за которую их упрекали собственные государственные деятели тремя-четырьмя веками ранее. [Деяния, 17:21; Фукидид, 3:38; Демосфен, Филиппики, 1:10.] И вот Эфес, с его храмом Артемиды, бывшим одним из семи чудес света, и множеством граждан, материально зависимых от культа великой богини, с его суеверием и магией, настолько прославленными в древнем мире, что обычное название для записанных заклинаний было "Эфесиа граммата" (Эфесские письма). Несомненно, что именно эти "письмена" были публично сожжены эфесянами, обратившимися под влиянием проповеди Павла в веру, освобождающую человека от суеверного страха (Деян. 19:19).

Три части Деяний обычно называют "мы-частями", так как автор неожиданно переходит от повествования в третьем лице к первому множественному, обнаруживая таким образом, что в определенных случаях он сам присутствовал при описываемых им событиях. Из этих частей наиболее интересна последняя, содержащая замечательный рассказ о путешествии Павла и кораблекрушении на пути из Палестины в Италию. Этот рассказ называют "одним из самых содержательных документов, информирующих о древнем искусстве кораблевождения" [H.J. Holtzmann "Handcommentar zum N.T.", 1889 г., стр. 421.] Образцовой работой на английском языке, посвященной этому предмету, является книга "Путешествие и кораблекрушение Павла", опубликованная в 1848 г. (четвертое издание в 1880 г.)

Джеймсом Смитом из Джорданхилла, который сам был опытным яхтсменом, отлично знавшим ту часть Средиземноморья, где плыл корабль Павла. Смит свидетельствует замечательную аккуратность отчета Луки о каждой стадии путешествия и оказывается способен установить, благодаря сообщаемым Лукой деталям, точное место у побережья Мальты, где произошло кораблекрушение.

В связи с рассказом Луки об их пребывании на Мальте Харнак замечает: "можно заключить с большой долей вероятности, что сам автор практиковал на Мальте в качестве врача", и после исследования языка отрывка утверждает, что "вся история пребывания автора на Мальте подана в медицинском свете". [*"The Bearing of Recent Discovery"*, стр. 81.]

Все указанные свидетельства точности автора не случайны. Человек, чья аккуратность может быть продемонстрирована в вопросах, где мы способны его проверить, по всей вероятности будет аккуратен и там, где у нас нет возможностей для проверки. Аккуратность является одной из самых устойчивых привычек человека, и мы знаем по собственному счастливому (и злосчастному) опыту, что некоторые люди постоянно аккуратны, тогда как другие не упускают ни одной возможности быть неаккуратными. Все, что мы знаем о Луке, позволяет нам характеризовать этого автора как безукоризненно аккуратного.

Сэр Уильям Рамзэй, посвятивший многие плодотворные годы археологии Малой Азии, удостоверяет глубокое знакомство Луки с Малой Азией и греческим востоком в период, к которому относятся его работы. Когда Рамзэй впервые приступил к археологическим раскопкам, он был твердо убежден в справедливости модной тогда (в конце семидесятых годов прошлого столетия) тюбингенской теории, что Деяния были составлены не ранее середины второго столетия. Только постепенно был он принужден результатами собственных исследований к полному пересмотру своих взглядов.

Хотя позднее Рамзэй стал популярным защитником достоверности документов Нового Завета, его заключения были заключениями ученого археолога и специалиста по древней истории и литературе, а не человека желавшего польстить религиозной публике, когда он выражал точку зрения, что "Лука-историк никем не превзойден в отношении достоверности". [*Лука-врач, стр. 177-179.*] То было трезвое заключение исследователя, к которому он пришел, не взирая на то, что начинал с противоположного мнения об историческом авторитете Луки. Вердикт, произнесенный им в зрелые годы, гласит: "Лука является историком первого класса. Дело не только в достоверности излагаемых им фактов: он обладает подлинным вкусом историка. Он сосредотачивается на идее и плане, руководящих развитием истории, и уделяет каждому событию место, соответствующее его важности. Он выявляет важные и критические события и показывает их подлинное значение самым обстоятельным образом, и касается лишь слегка или вовсе опускает многое из того, что оказывается неважным для этой цели. Короче, этот автор занимает место в одном ряду с величайшим из историков". [*Лука-врач, стр. 222.*]

Согласимся, что не каждый ученый готов разделить эту оценку уровня Луки-историка, но его аккуратность в деталях есть нечто, подтверждающееся раз за разом. Исследования в области исторических и географических обстоятельств повествования Луки не остановились со времени, когда Рамзэй сделал упомянутое заключение, но наше почтение к достоверности Луки продолжает расти по мере накопления новых знаний в этой области. Что бы мы ни говорили о Рамзее, никто не осмелится назвать христианским апологетом ветерана американской исторической науки, д-ра Генри Дж. Кэдбэри. Но когда д-р Кэдбэри после долгого и тщательного исследования произведений Луки прочитал в 1953 г. курс лоувеловских лекций на тему "Книга Деяний в истории", он при всей своей отменной объективности не мог не усилить восхищение своей аудитории достижениями Луки. Книга, которую он выпустил вслед за этими лекциями, может рассматриваться как достойное продолжение лучших достижений Рамзэя.

Далее, по мнению теперешнего профессора классической филологии в Оклендском университете в Новой Зеландии "Лука является тщательным историком, достойным быть поставленным в один ряд с великими греческими авторами". [*E.M. Blaiklock, "The Acts of the Apostles", Tyndale Press, 1959 г., стр. 89.*]

Историческая достоверность Луки признается, в самом деле, многими библейскими критиками определенно либерального толка. Это заключение чрезвычайной важности для тех, кто рассматривает Новый Завет с точки зрения историка, так как написанное Лукой покрывает период жизни и смерти нашего Господа и первые 30 лет христианской церкви, включая годы грандиознейшей миссионерской деятельности Павла, когда было написано большинство его сохранившихся писем. Две части труда Луки связывают Новый Завет воедино, так как его Евангелие имеет дело с теми же событиями, что и другие

Евангелия, а Деяния рисуют исторические обстоятельства, при которых были написаны Послания Павла. Картина распространения Христианства, которую дает нам Лука, в общем созвучна со свидетельствами других Евангелий и письмами Павла. И он помещает эту картину в контекст современной истории таким образом, что, будь он выдумщиком, он непременно был бы разоблачен.

Глава 8. Дополнительные археологические свидетельства

Археологические свидетельства, относящиеся к Новому Завету, не столь впечатляют, как те, что относятся к Ветхому Завету, но при всем том не менее важны. Мы рассмотрели уже некоторые из них, почерпнутые из надписей на исторических памятниках и папирусах. Рассмотрим дополнительно еще несколько примеров прежде, чем перейти к свидетельствам иного рода.

Читавшие Деяния вспомнят, что во время последнего посещения Павлом Иерусалима в Храме произошло возмущение, так как распространился слух, что он осквернил священное место, введя в него язычников (Деян. 21:27 и дал.). Последние имели право вступать во внешний двор Храма, но им запрещалось следовать далее под страхом смерти. [*Иосиф Флавий, Иудейская война, 5:5.*] Римские власти были настолько озабочены умиротворением религиозных страстей евреев, что санкционировали казнь римских граждан на этом основании. [*Там же, 6:2, 4.*] А чтобы никто не мог заявить о незнании этого закона, внешний и внутренний дворы Храма разделили заграждением, на котором повешены были объявления на греческом и латыни, предупреждавшие о наказании язычников, нарушающих запрет. Одно из таких греческих объявлений было найдено в Иерусалиме в 1871 г. К. С. Клермоном-Ганно, и находится ныне в Стамбуле. Оно гласит: **"Ни один иноземец не имеет права миновать заграждение, окружающее храм и внутренний двор. Всякий, схваченный при этом, сам будет виновен в своей смерти"**.

Когда Павел написал в Послании Ефессянам 2:14, о Христе, "разрушившем стоявшую посреди преграду" между евреями и язычниками, он по-видимому исходил из образа того заграждения, что препятствовало язычникам заходить на территорию, предназначавшуюся для одних евреев.

Ряд других событий, описанных в Новом Завете, были освещены археологическими находками в Иерусалиме и его окрестностях. Купальня Вифезда, описанная в Иоан. 5:2, была обнаружена в северо-восточном квартале старого города Иерусалима, называвшемся в первом столетии "новым городом". Раскопки 1888 г. в этом квартале поблизости от церкви Св. Анны обнаружили остатки древнего церковного строения. В его подвале располагалась усыпальница, чья северная стена состояла из пяти отделений, имитировавших арки. На этой стене можно было также различить остатки фрески, изображавшей ангела, играющего в воде. Очевидно, те, кто построил усыпальницу, считали, что она находится на месте купальни Вифезды. Последовавшие раскопки ниже усыпальницы показали, что древние строители не ошиблись: был открыт лестничный марш, спускавшийся к бассейну с пятью портиками на северной стороне, прямо под имитациями арок в усыпальнице. В Иерусалиме немного мест, упомянутых в Евангелиях, идентифицируемых с такой уверенностью.

Эта трудность идентификации в Иерусалиме новозаветных мест проистекает из разрушения города в 70 г. и основания нового языческого города на том же месте в 135 г. Кроме того, невозможно производить сколько-нибудь широкие археологические раскопки в городе, столь густо населенном. В результате, например, до сих пор остаются известные сомнения относительно места, где был распят и похоронен наш Господь. Традиционное место Его погребения, занимаемое ныне церковью Святого Гроба, было указано императору Константину, когда он посетил Иерусалим в 327 г., но не вполне ясно, находилось ли это место вовне второй стены Иерусалима, где должна была находиться Голгофа. Еще не полностью известно, как шла эта стена. [*A. Parrot, "Golgotha and the Church of the Holy Sepulchre", 1957 г.*]

В 1945 г. профессор Еврейского университета, И. Л. Сукеник, обнаружил то, что он объявил "самыми ранними документами христианства", в надписях, нацарапанных на двух оссуариях, или сосудах, содержащих человеческие кости, поблизости от Иерусалима. Одна надпись представляется молитвой, обращенной к Христу, с просьбой о помощи. Другая является просьбой к Иисусу, чтобы человек, чьи кости содержались в сосуде, мог восстать из мертвых. Их следует датировать приблизительно 50 г. [*Б. Густафсон, Древнейшие надписи в истории церкви, 1957 г., стр. 65.*]

В Послании Римлянам, написанном зимой 56-57 гг. в Коринфе, Павел передает приветы от своих компаньонов, в частности: "Приветствует вас Ераст, городской казначей" (Рим. 16:23). В 1929 г. при раскопках в Коринфе профессор Т. Л. Шизр обнаружил мостовую с надписью: "Ераст, куратор общественных зданий, проложил эту мостовую за свой счет". Мостовая относилась к слою первого века, и весьма вероятно, что ее строитель и упоминаемый Павлом Ераст это одно и то же лицо.

В Коринфе также были найдены фрагменты надписи, некогда находившейся над дверным проемом. В восстановленном виде ее читают: "Синагога евреев". Вероятно, то была та самая синагога, в которой выступал Павел по приезду в Коринф до тех пор, пока власти не отказались далее терпеть его деятельность, и ему пришлось отправиться в соседний с синагогой дом Иуста (Деян. 18:4-7). Еще одна найденная в Коринфе надпись указывает на "мясной рынок" города, упоминаемый Павлом в 1 Кор. 10:25.

Часто благодаря археологическим исследованиям получают освещение и подтверждение второстепенные детали Нового Завета. Например, когда Павел и Варнава во время своего первого миссионерского путешествия посетили Листру в Малой Азии и исцелили хромого, народ решил, что они боги, "и называли Варнаву Зевсом, а Павла Ермием, потому что он начальствовал в слове" (Деян. 14:12). Так вот, Зевс и Ермий (Гермес) были традиционно связаны с этим районом. Овидий рассказывает в своих "Мата-морфозах", что они явились в те места под видом людей и были хорошо приняты престарелой четой, Филемоном и Бавкидой, которые были за это щедро вознаграждены, тогда как их негостеприимные соседи пострадали от наводнения.

Документальное подтверждение совместного богослужения этим двум божествам было обнаружено в 1910 г. сэром Уильямом Кальдером, нашедшим надпись приблизительно 250 г. в Седасе возле Листры. Эта надпись сообщает о посвящении Зевсу статуи Гермеса и солнечных часов людьми с ликийскими именами. [*Classical Review*, 24 т., 1919 г., стр. 79 и далее.] Далее, в 1926 г. тот же ученый вместе с профессором Баклером нашел каменный алтарь вблизи Листры, посвященный "Слышащему моления" по-видимому, Зевсу и Гермесу."

Замечательная параллель фразе "начальствовал в слове" найдена в "Египетских тайнах" Ямвлиха, где Гермес описывается как "бог, который предводительствует в речах". По своему, такие "нечаянные совпадения" столь же красноречивы, как и прямые доказательства библейских утверждений.

Мы уже обращали внимание на важность древних папирусов при изучении становления Нового Завета, говоря о ранних фрагментах Писания, обнаруженных среди первых. Но это отнюдь не исчерпывает нашего интереса к этим находкам. Одним из самых замечательных следствий этих открытий было то, что, благодаря огромному числу греческих надписей на обрывках папируса (или фрагментах сосудов), мы получили возможность узнать, на каком диалекте говорили простые люди новозаветного времени - во всяком случае в Египте.

Далее, всегда признавалось, что греческий язык Нового Завета во многих отношениях отличается от классического языка великих греческих авторов. Ученые различными способами пытались объяснить особенности "библейского греческого языка". Некоторые предполагали даже, что то был новый "язык Святого Духа" [*Цитируется Х. Криммером в Предисловии к его "Новозаветной лексике"*], изобретенный с целью выражения божественной истины. Мы не отрицаем, конечно, что, на каком бы языке ни был написан Новый Завет, то был бы в известном смысле "язык Святого Духа", но открытие малограмотных надписей в песках Египта совершенно преобразили мнения ученых, так как в них использован язык, во многом подобный диалекту Нового Завета. Последний, в самом деле, весьма походит на "койне", или простонародный греческий язык того времени. "Язык Святого Духа" оказался языком простого люда - урок, который нам надлежит хорошо запомнить.

Не следует, впрочем, преувеличивать подобие новозаветного языка и диалекта папирусов. Первый из них был диалектом более литературным. Как говорит профессор А. Д. Нок, "всякий, кто знает язык классических греческих авторов и читал Новый Завет в оригинале, а затем знакомится с папирусами, бывает поражен подобиями диалектов в двух последних случаях. Но тот, кто сначала изучает папирусы, а потом обращается к Павлу, оказывается поражен различиями между ними. Значение элемента койне в Новом Завете сильно преувеличивается". [*"Journal of Biblical Literature"*, 42 т., 1933 г., стр. 138.]

В конце прошлого века и начале нынешнего большой энтузиазм вызвало открытие Гринфел-лом и Хаитом трех фрагментов папируса, содержащих изречения Христа, часть которых подобна тем, что встречаются в наших Евангелиях, а остальные не имеют известных параллелей. Это открытие не

удивительно: в ранний период церкви должно было передаваться из поколения в поколение большое число высказываний Иисуса. Упомянутый папирус происходил из Оксиринхуса, и датируется не позднее 140 г. Он не является частью какого-либо Евангелия, но представляет собой собрание изолированных речений, каждое из которых начинается словами: "Иисус сказал". Являются ли все они подлинными словами Иисуса, представляется сомнительным. Но любопытно, что некоторые из них приписывают Иисусу слова, подобные тем, какие Он говорит в четвертом Евангелии, хотя подобие относится скорее к предмету обсуждения, нежели к стилю.

В 1946 г. в Египте был найден коптский перевод труда (первоначально составленного по-гречески), называемого "Евангелием от Фомы", и состоящего из 114 изречений Иисуса, не связанных повествовательным контекстом. Среди них были найдены и те, что стали известны благодаря фрагментам папируса из Оксиринхуса. Это Евангелие начинается следующими словами:

"Сие суть тайные слова, которые сказал живой Иисус, и Иуда Фома записал их, и сказал он: Тот, кто найдет смысл этих слов, не вкусит смерти". Иисус сказал: 'Да не престанет тот, кто ищет, искать, еще не обрящет, и когда обрящет, вострепнется, и когда вострепнется, изумится, и будет царить над вселенной. *[Последнее изречение цитируется с некоторыми изменениями Климентом Александрийским, как принадлежащее Евангелию от Евреев.]*

Отношение указанных изречений к канонической традиции должно быть предметом дальнейшего изучения. Очевидно, что некоторые из них отражают воззрения гностиков.

Гностический оттенок "Евангелия от Фомы" не удивителен, поскольку оно найдено наряду с целой библиотекой гностических текстов. Это собрание называется текстами из Наг Хаммади, по месту, где они были обнаружены (в древности там располагался Кенобоскион, городок на западном берегу Нила, приблизительно в шестидесяти милях к северу от Луксора), и состоит из сорока восьми трактатов, записанных на тринадцати папирусных кодексах. Эти кодексы относятся к третьему и четвертому векам, но их греческие оригиналы были составлены на столетие или два раньше. Указанные тексты не способствуют лучшему пониманию нами Нового Завета, но показывают нам, что думали о его значении представители весьма влиятельного, хотя и неортодоксального, меньшинства христиан второго столетия. Кроме того они свидетельствуют для нас ту важнейшую истину, что еще в середине второго столетия ортодоксальные деятели церкви были далеко не единственными, кто принимал практически весь канон современного Нового Завета.

Мы уже упоминали о подобии мысли и языка Евангелия от Иоанна Кумранским текстам. Последние документы, которые начинали изучаться начиная с 1947 г. проливают яркий свет на образ жизни и верования одной из еврейских общин, процветавшей около двухсот лет (начиная приблизительно с 130 г. до Р.Х. и кончая 70 г.), и напоминавшей в ряде аспектов ранние христианские общины. Как и христиане, эти люди рассматривали себя истинными наследниками Израиля. И христиане, и кумраниты обосновывали свои претензии особым истолкованием Ветхого Завета. И те, и другие истолковывали свою миссию в эсхатологических терминах. Остается спорным, существовала ли прямая связь между кумранскими общинниками и христианами. До сих пор все попытки установить такую связь концентрировались вокруг фигуры Иоанна Крестителя и оставались весьма малообещающими. Наряду с подобием кумранской и христианской общин, следует указать и некоторые радикальные различия между ними, главное из которых состояло в том, что мировоззрение первых христиан определялось в первую очередь уникальностью Личности и деяний Иисуса, а также Его воскресением. Но указанные открытия начали заполнять дотоле белое пятно в обстоятельствах евангельского рассказа, и несомненно продолжают освещать проблематику Нового Завета замечательным и неожиданным образом. *[См. K. Stendahl [ed.] "The Scrolls and the New Testament", 1957 г.; и F.F. Bruce "Qumran and New Testament", в журнале "Faith and Thought", 90 т. 1958-59 гг., стр. 92 и далее.]*

Глава 9. Свидетельства древних еврейских авторов

1. Раввинские авторы

Когда Иерусалим пал в 70 г., и был разрушен Храм, с ними рухнуло и господство священнического сословия и синедриона. Единственной партией в иудаизме, которая нашла в себе силы совершить труд необходимой реконструкции, оказалась партия фарисеев, и они совершили этот труд не на

политической, но на духовной основе. Возглавляемые Йохананом, сыном Закария, они сделали своим центром городок Явне, или Ямнию, на юго-западе Палестины. Здесь был восстановлен синедрион, т.е. верховный суд, в ведении которого находилась вся широкая область религиозного закона. Первым главой этого вновь учрежденного важнейшего института стал Йоханан. Весьма значительная часть закона, "заповеди отцов", передавалась изустно из поколения в поколение, разрастаясь с годами. Были предприняты первые шаги к упорядочению всего этого материала. Впоследствии этот труд был продолжен великим равви Акивой, первым организовавшим изустный закон по разделам. После его героической гибели в 135 г. при разгроме восстания Бар Кохбы, работа была ревизована и продолжена его учеником равви Меиром. Весь труд кодификации изустной традиции был завершен около 200 г. равви Иудой, главой синедриона в 170-217 гг. Завершенное таким образом собрание законов получило название Мишны.

Мишна в свою очередь явилась предметом изучения, и вокруг нее начали разрастаться комментарии раввинических школ Палестины и Вавилона. Эти комментарии сложились в своего рода дополнение к Мишне, получившее название Гемары. Гемара и Мишна вместе известны как Талмуд. Иерусалимский Талмуд был завершен около 300 г. Гораздо больший Вавилонский Талмуд продолжал разрастаться еще два столетия, пока не был записан около 500 года.

Поскольку Талмуд состоит из кодифицированного закона и комментария к нему, в нем мало возможностей для упоминания христианства, а те, что встречаются, неизменно враждебны. Но каковы бы они ни были, они по меньшей мере показывают, что авторы Талмуда не испытывали ни малейших сомнений относительно исторического существования Иисуса. [*J. Klausner, "Jesus of Nazareth", 1929 г., стр. 18 и далее.*]

Согласно раввинам, чьи мнения получили отражение в этих текстах, Иисус из Назарета был вероотступником, предававшимся магии, насмехавшимся над словами мудрых, сбивавшим людей с правильного пути, и уверявшим, что Он явился не разрушить закон, но обогатить его (Срав. с Матф. 5:17). Он был повешен накануне Пасхи, как еретик и развратитель народа. Его ученики, из которых упоминаются пятеро, продолжали исцелять больных Его именем.

Вполне очевидно, что это как раз такое изображение нашего Господа, какого и следует ожидать от враждебных Ему элементов с фарисейской партии. Некоторые из имен, под которыми Он упоминается, прямо или косвенно перекликаются с Евангелиями. Имя "Повешенного" очевидно относится к способу Его казни, "Бен Пантера" (Сын Пантеры), вероятно, относится не к римскому легионеру (как иногда предполагают) Пантерасу, но к христианскому верованию в девственное зачатие нашего Господа. "Пантера" является искажением греческого "партенос" (девственница) [*J. Klausner, стр. 23 и далее.*] Последнее не значит, конечно, что все, кто называл Его этим именем, верили в Его девственное зачатие.

Около конца первого столетия и в начале второго, в некоторых еврейских кругах, по-видимому, разгорался спор, следует ли признать некоторые христианские тексты каноническими. Эти тексты, чем бы они ни являлись в действительности, обозначались спорящим греческим словом "евангелион", т.е. Благовестие-вание. Упомянутый "евангелион" был по всей вероятности арамейской версией Евангелия от Матфея, излюбленного Евангелия еврейских христиан Палестины и ее окрестностей. Этому воспротивились равви Йоханан и равви Меир, насмехавшиеся над словом евангелион, меняя в нем буквы так, что оно читалось как еван-гиллайон или авон-лиллайон, что значило нечто, вроде "нечестие на полях страницы" или "грех таблички для записей". [*Вавилонский Талмуд, трактат Суббота, 116 а,б.*] Эти неясные указания свидетельствуют, что существовал некоторый контакт между ортодоксальными фарисеями и иудео-христианами, что не удивительно, учитывая, что, согласно Новому Завету, ранняя Палестинская церковь включала благоверных членов фарисейской партии и несколько тысяч евреев, которые были "все - ревнители закона" (Деян. 15:5; 21:20). После 70 г., в самом деле, эти иудео-христиане должны были более контактировать с другими евреями, нежели с членами нееврейских церквей, которые все более склонялись к тому, чтобы списать со счета иудео-христианские общины, как еретические и недостаточно христианские. В частности, имеются основания полагать, что те христианские беженцы из Иерусалима, которые осели около 70 года в Трансиордании, слились с определенными группами ессеев, возможно, включавшими остатки кумранской общины.

2. Иосиф Флавий

Мы, однако, располагаем свидетельством в еврейской литературе более ранним и более важным, чем все, что можно найти в обоих Талмудах. Еврейский историк Иосиф родился в священнической семье в 37 г. В возрасте 19 лет он присоединился к фарисейской партии. Посетив в 63 г. Рим, он сумел дать себе отчет в мощи Римской империи. С началом Иудейской войны он становится командиром еврейских сил в Галилее и защищает от римлян крепость Иотопату до тех пор, пока дальнейшее сопротивление не становится бессмысленным. Тогда он бежит с сорока воинами в пещеру, и когда им снова угрожает пленение, они решают перебить друг друга. Возможно, благодаря продуманному плану, нежеле удаче, Иосиф оказывается одним из двух последних живых бойцов, и уговаривает своего товарища сдаться римлянам. Вслед за этим он добивается покровительства римского военачальника, Веспасиана, которому предсказывает императорство. Это предсказание исполнилось в 69 г. Иосиф был придан римскому генеральному штабу во время осады Иерусалима, и даже выступал в качестве переводчика для Тита, сына и преемника Веспасиана на посту главнокомандующего Палестинской кампанией, когда тот обратился с прокламацией к осажденным жителям города. После падения города и подавления восстания Иосиф удобно устроился в Риме оказавшись под покровительством и на содержании императора, чью фамилию он принял, и стал с тех пор известен как Иосиф Флавий.

Естественно, столь извилистая карьера не сделала его популярным в глазах соотечественников, многие из которых считали его - и считают до сих пор - двуличным предателем. Тем не менее, он использовал годы досуга в Риме так, что заслужил известное право на их благодарность, написав историю своего народа. Его работы включают "историю Иудейской войны", написанную сперва по-арамейски, а затем опубликованную по-гречески, "Автобиографию", в которой он защищает себя от нападок другого еврейского историка, Юста из Тивериады, который в своем рассказе о войне нарисовал весьма неприглядную картину поведения Иосифа, два тома "Против Апиона", где защищает свой народ против антисемитских измышлений (некоторые из них звучат довольно современно) главы Александрийской школы, Апиона, и других авторов, а также двадцать томов "Иудейских древностей", в которых описывает историю своего народа от событий книги Бытия до собственных дней. Сколько бы ни казалось незаслуженным для такого человека пережить крушение своего отечества, мы должны радоваться удаче Иосифа Флавия, так как, без его работ, при всех их погрешностях, мы были бы неизмеримо хуже осведомлены об истории Палестины новозаветного времени.

На страницах его книг мы встречаем многие фигуры, хорошо знакомые нам по Новому Завету: красочное семейство Иродов, римских императоров Августа, Тиберия, Клавдия, Нерона, правителя Сирии Квириния, прокураторов Иудеи Пилата, Феликса и Феста, первосвященников Анну, Каиафу, Анания и других, фарисеев и саддукеев и т.д. Благодаря сообщаемой им информации, мы можем читать Новый Завет с большим пониманием и интересом.

Когда Гамалиил в Деяниях 5:37, говорит об Иуде Галилеянине, возглавившем восстание в дни переписи, мы обращаемся к трудам Иосифа, и находим рассказ об восстании и в "Иудейской войне", и в "Древностях". Иосиф говорит также о самозванце по имени Февда, появившемся вскоре после 44 г., но Гамалиил упоминает другого Февду, подвизавшегося прежде Иуды Галилеянина (6 г.), и в любом случае речь Гамалиила состоялась между 30 и 33 гг. Нет никакой необходимости заключать, что Лука впал в анахронизм, ошибочно истолковав сообщение Иосифа (есть весомые свидетельства, что Лука не читал его сочинений). Сам Иосиф сообщает, что со смертью Ирода Великого Иудея вступила в пору непрекращающихся смут, и деятельность гамалииловского Февды (чье имя было довольно распространенным) могла осуществляться именно в ту пору.

Голод, случившийся в правление Клавдия (Деян. 11:28), упоминается и Иосифом. Если Лука сообщает нам, что христиане Антиохии послали тогда помощь своим братьям в Иерусалиме, Иосиф рассказывает, как Елена, царица Адиабены, находившейся к северо-востоку от Месопотамии, закупила хлеб в Александрии и смоквы на Кипре, чтобы поддерживать население голодавшего Иерусалима. *[Древности, 20:2, 5.]*

Неожиданная смерть Ирода Агриппы I, о которой сообщает Лука в Деян. 12:19-23, также отмечается Иосифом *[Там же, 19:8]*, причем его рассказ согласуется в общем с Лукой, хотя оба сообщения вполне независимы друг от друга. Вот, что говорит Иосиф:

"Когда Агриппа процарствовал полных три года надо всей Иудеей, он явился в город Кесарию, которая называлась прежде Стратоновой Башней. Там устроил он зрелища в честь цезаря, учредив то как праздник на благо императору. *[Возможно, праздник приходился на день рождения Клавдия, I*

августа.] И туда сошлось множество должностных лиц всей провинции и тех, кого назначили на высокие должности. На второй день зрелищ он облачился в одеяние, сделанное целиком из серебра дивной работы, и прибыл в театр перед восходом солнца. Когда же первые лучи солнца упали на него, оно столь чудесно засияло, что зрелище это внушило своего рода страх и трепет тем, кто смотрел на него. Немедля воззвали к нему льстецы со всех сторон словами, на деле не сулившими ему добра, обращаясь к нему как к богу, громко крича: 'Будь милостив! Если доселе почитали мы тебя как человеческое существо, отныне признаем тебя высшим смертной природе.

Царь не упрекнул их, ниже отверг их нечестивую лесть. Но, взглянув вскоре затем вверх, увидел он сову, сидевшую на натянутой веревке над его головой, и немедленно распознал в ней вестницу зла, как ранее она была посланницей блага, и боль печали пронзила его сердце. *[Когда, за несколько лет перед тем, он был закован в цепи по приказу Тиверия, он прислонился к дереву, на котором сидела сова, и пленный германец сказал ему, что птица предвещала ему скорое освобождение и большую удачу, но что, если он увидит ее когда-нибудь еще раз, ему останется жить только пять дней.]* Вслед за тем почувствовал он также сильную боль в животе, начавшуюся с острого приступа... Посему его быстро унесли во дворец, и среди всех распространилась весть, что он непременно вскоре умрет... И после непрерывных страданий от боли в животе, продолжавшихся в течение пяти дней, он распростился с этим миром на пятьдесят четвертом году своей жизни и на седьмом своего правления".

Очевидцы параллели между рассказами Луки и Иосифа, как и отсутствие противоречия между ними. Лука описывает неожиданную кончину царя библейскими словами, говоря, что "Ангел Господень поразил его". Нет нужды непременно приписывать особое значение тому факту, что греческое слово "ангелос", которое использовал для обозначения ангела Лука, есть то же самое, которое применил для обозначения совы как "вестницы" Иосифа, хотя некоторые ранние отцы церкви по-видимому это отмечали. Не вызывает сомнений и то, что, согласно Луке, тириане воспользовались празднеством для того, чтобы публично примириться с царем.

В общем, можно суммировать сравнение двух сообщений словами объективного историка Эдуарда Меера: "В отношении плана, содержания и общей идеи оба рассказа вполне согласуются друг с другом. Благодаря своим весьма интересным деталям, которые отнюдь не следует объяснять как отвечающие "тенденции" или популярной традиции, рассказ Луки предоставляет гарантию, что он по меньшей мере столь же надежен, как и сообщение Иосифа". *["Ursprung und Anfänge des Christentums", т.3, 1923 г., стр. 167.]*

Еще важнее то, что Иосиф упоминает Иоанна Крестителя и Иакова, брата нашего Господа, сообщая о смерти каждого из них, в стиле, явно не зависимом от Нового Завета, так что нет никаких оснований подозревать христианскую интерполяцию любого из этих отрывков. В "Древностях, 18:5, 2, мы читаем, как Ирод Антиппа, тетрарх Галилеи, был разгромлен в битве Аретом, царем набатейских арабов, отцом первой жены Ирода, которую тот покинул ради Иродиады:

"Тогда иные из евреев решили, что Иродова армия была уничтожена Богом, и что то было вполне заслуженное наказание за смерть Иоанна, прозвищем Крестителя. Ибо Ирод убил его, хотя тот был добрый человек, учивший евреев добродетели, справедливости друг к другу и благочестию по отношению к Богу, и призывал их соединиться крещением. *[Иоанн, повидимому, провидел сложение религиозной общины, куда входили через крещение.]* Он учил, что Богу угодно крещение, если его совершают не с тем, чтобы получить прощение определенных грехов, но чтобы очистить тело, тогда как душа уже очищена праведностью. И когда люди стали собираться вокруг него (ибо велико было впечатление тех, кто слышал его слова), Ирод испугался, что такая великая сила убеждения может привести к восстанию, ибо люди, казалось, были готовы следовать его совету во всем. Тогда он решил, что много лучше будет схватить его и убить прежде, чем возбудит он какое-либо волнение, нежели каяться впоследствии от того, что это не было сделано, когда мятеж уже возымеет место. Вследствие этого подозрения Ирода, Иоанн был послан закованным в цепи в Макару, крепость нами выше упомянутую, и там предан казни. Евреи верили, что в отмщение за него катастрофа постигла войско, и что Бог желал навести зло на Ирода".

Имеются разительные расхождения между этим и евангельскими рассказами: согласно Марку 1:4, Иоанн проповедовал "крещение покаяния для прощения грехов", что отрицает Иосиф, а смерть Иоанна приобретает у Флавия политическое значение, тогда как, согласно Евангелиям, ее причиной было осуждение Иоанном женитьбы Ирода на Иродиаде. Вполне вероятно, что Ирод рассчитывал, заточая

Иоанна, поймать разом двух зайцев. Что же за расхождения в истолковании значения Иоаннова крещения, то независимые предания, различаемые в Новом Завете, замечательно единодушны на этот счет, а кроме того восходят к гораздо более раннему времени, чем текст Иосифа ("Древности" были опубликованы в 93 г.), и таким образом представляют гораздо более вероятную с религиозно-исторической точки зрения картину. Иосиф, фактически, приписывает Иоанну доктрину крещения ессеев, как она дошла до нас благодаря Кумранским текстам. Но в общем рассказ Иосифа подтверждает Евангелия. Это место у Иосифа известно Оригену (около 230 г) и Евсебию (около 326 г.) [*Ориген, Против Цельса, 1:47; Евсебий, История церкви, 1:11.*]

Далее в "Древностях" (20:9, 1) Иосиф описывает самочинные действия первосвященника Анания после смерти прокуратора Феста следующими словами:

"Но младший Ананий, который, как мы сказали, стал первосвященником, был смелого характера и исключительно дерзок. Он следовал партии саддукеев, которые, как мы уже показали, суровее в приговорах, нежели все евреи. А так как Ананий был расположен указанным образом, он решил, что получил теперь в свои руки отличную возможность, поскольку Фест был уже мертв, а Альбиний только еще в дороге. Итак, он собрал судейский совет и поставил перед ним брата Иисуса, так называемого Христа, по имени Иаков, вместе с некоторыми другими, и, обвинив их как нарушителей закона, приговорил к побитию камнями".

Этот отрывок, подобно предшествующему, также был известен Оригену и Евсебию. [*Ориген, Против Цельса, 1:47, 2:13; Евсебий, История церкви, 2:23.*] История смерти Иакова Справедливого (как называли брата нашего Господа) детально рассказана Егесиппом, иудео-христианским автором около 170 г. [*Его рассказ сохранен Есебием, 2:23.*] Рассказ Иосифа важен главным образом потому, что он называет Иакова "братом Иисуса, так называемого Христа", что указывает на то, что он упоминал уже Иисуса. В самом деле, мы находим такое упоминание во всех дошедших до нас копиях так называемого "флавиева свидетельства" в "Древностях" 18:3. Там Иосиф сообщает о беспорядках, ознаменовавших прокуратурство Пилата, и продолжает:

"Около того времени появился Иисус, мудрый человек, *если в самом деле должно называть Его человеком*, ибо Он совершал чудесные вещи и учил людей, которые постигали истину с наслаждением. Он увлек за Собой многих евреев, а также многих греков. *Этот человек был Христос*. И когда Пилат приговорил Его к распятию по обвинению главенствующих между нас людей, те, кто любил Его, поначалу не отступились, *ибо Он явился им на третий день снова живым, как предрекли то и тысячи иных чудесных вещей о Нем пророки*: и даже доселе племя христиан, называемых так по его имени, еще не вымерло."

Таков перевод текста этого отрывка, как он дошел до нас, и мы знаем, что таким же он был во времена Евсебия, который дважды его цитирует. [*1:11.*] Одна из причин, почему многие считают это место христианской интерполяцией, состоит в том, что, по утверждению Оригена Иосиф не верил в мессианство Иисуса и не провозглашал Его Мессией. [*Против Цельса, 1:47; Комментарии к Матфею, 10:17.*] То, что Иосиф не был христианином, во всяком случае совершенно ясно. Но кажется крайне маловероятным, чтобы автор, не бывший христианином, мог прибегнуть к выделенным у нас выражениям. И, однако, отрывок не вызывает никаких возражений с точки зрения Критики текста, а рукописный материал столь же неукоснителен в воспроизведении этого отрывка, и столь же обилен, как и в отношении любых других мест у Иосифа. Возможно, однако, что Ориген знал это место в более ранней форме, где отсутствовали выделенные нами фразы. [*Так, например, Дж. Клаузер в "Иисусе из Назарета", стр. 55 и далее, принимает фрагмент как подлинный, за исключением выделенных мест. Заключение столь выдающегося авторитета в области еврейской истории заслуживает внимания.*] Поскольку текст Иосифа дошел до нас через христиан, а не евреев, не удивительно, что его справка об Иисусе могла с течением времени приобрести более христианский оттенок.

Если, однако же, мы присмотримся внимательнее к выделенным фразам, нам может придти в голову догадка: а не мог ли все это написать сам Иосиф - находясь в ироническом расположении духа? "Если в самом деле должно называть его человеком" может быть саркастическим упоминанием веры христиан в Иисуса как Сына Божьего. "Этот человек был Христос" может значить не более, чем то, что Иисуса обыкновенно называли Христом. Нечто в духе этой фразы так или иначе предполагается дальнейшим заявлением, что христиане называются по Его имени. Что до последней выделенной фразы, касающейся воскресения Иисуса, то она могла быть предназначена просто для сообщения о том,

что утверждали христиане в качестве важнейшего основания своей веры. Некоторые проницательные критики не находят ничего затруднительного в принятии флавиева свидетельства, как оно до нас дошло. [F.C. Burkitt, *"The Gospel History and its Transmission"*, 1906 г., стр. 325.] Фрагмен определенно содержит ряд характерных особенностей стиля Иосифа, как было указано д-ром Теккереем, ведущим британским авторитетом по этому вопросу в последние годы, и другими авторами. [Dr. H. St. John Thackeray, *"Josephus, the Man and the Historian"* 1929 г., стр. 125 и далее.]

Указывалось также, что для текстуальной традиции "Древностей" характерно опущение слов и коротких фраз [G.C. Richards в издании *"Journal of Theological Studies"*, 13 т., 1941 г., стр. 70 и далее], что позволяет легче допустить предположение, что "так называемый" было опущено перед словом "Христос", и что так же была опущена фраза "как они говорили" или, возможно, "как они говорят" после "Он явился им". [R. J. H. Shutt в издании *"Classical Quarterly"*, 31 т., 1937 г., стр. 176.] Обе предположительные поправки весьма вероятны, в особенности первая из них, поскольку именно такая фраза - "так называемый Христос" - содержится в том месте, где Иосиф рассказывает о казни Иакова.

Многое можно также сказать в пользу двух других исправлений. Одно толкование предложенное Тэккереем, заключается в том, что, вместо слова "истина" (по-гречески "alethe") следует читать "странные вещи" (aethe). Другое предложено д-ром Робертом Эйслером, считающим, что в начале параграфа выпали несколько слов, и что в оригинале он начинался: "А также около того времени явился источник новых бед", некий Иисус, мудрый человек. Он совершал чудесные вещи и учил людей, которые воспринимали *странные вещи* с наслаждением. Он увлек за Собой многих евреев, а также многих из греков. Этот человек был *так называемый* Христос. И когда Пилат приговорил его к распятию по обвинению главенствующих между нас людей, те, кто любил его, поначалу не отступились, ибо Он явился им, *как они говорили*, на третий день снова живым, как предрекли то и тысячи иных чудесных вещей о Нем пророки: и даже доселе племя христиан, называемых так по Его имени, еще не вымерло".

Выделенные места указывают на этот раз исправления. Эта версия свидетельства избавлена от сомнительности традиционного текста, сохраняя (и даже увеличивая) ценность этого фрагмента как исторического документа. В результате дополнений отчетливее становится оттенок пренебрежения, и яснее становится, что заключительное сообщение о "племени христиан" вполне совместимо с надеждой, что, хотя оно доселе еще не вымерло, это может случиться в скором будущем.

Итак, мы обладаем достаточно вескими основаниями для того, чтобы верить, что Иосиф действительно свидетельствует об Иисусе, сообщая о: 1) времени Его жизни, 2) Его репутации чудотворца, 3) о том, что Он был братом Иакова, 4) Его распятии при Пилате по доносу еврейских правителей, 5) Его утверждении о собственном мессианстве, 6) основании Им "племени христиан" и, вероятно, 7) о распространенной вере в то, что Он восстал из мертвых.

Глава 10. Свидетельства древних нееврейских авторов

Первым из интересующих нас нееврейских авторов, упоминающих о Христе, представляется некий Талл, написавший около 52 г. сочинение, рассматривающее историю Греции и ее отношений с Азией начиная с Троянской войны и кончая его собственным временем. Талла отождествляют с самаритянином того же имени, упоминаемым Иосифом Флавием в качестве вольноотпущенника императора Тиберия. Его сочинения не сохранились, и известны нам только благодаря цитатам позднейших авторов. Так Юлий Африкан, христианский писатель около 221 г., знавший труды Талла, говорит, обсуждая причины тьмы, павшей на землю в момент распятия Христа: "Талл в третьей книге своей истории объясняет эту тьму затмением солнца - неразумно, как мне кажется" (объяснение Талла в самом деле неразумно, поскольку солнечные затмения не происходят во время полнолуний, а Христос был распят во время пасхального полнолуния). [Такое же объяснение тьмы приводят еврейские "Деяния Пилата", в 4 веке.]

Из этой фразы у Юлия Африкана делают следующие два вывода: Что евангельское предание или по меньшей мере традиционная история страстей Христа была известна в нехристианских кругах Рима к середине первого столетия, и что враги христианства пытались опровергнуть христианское предание, приписывая сообщаемым им фактам натуралистическое объяснение. Помимо Талла, нет ни одного определенного упоминания о христианстве в дошедших до нас нехристианских и нееврейских сочинениях первого века. В Британском музее находится, правда, любопытный манускрипт,

сохранивший для нас текст письма, написанного некоторое время спустя 73 г., но насколько спустя, невозможно заключить с уверенностью. Это письмо было отправлено сирийцем, по имени Мара Бар Серапион, своему сыну Серапиону. Мара Бар Серапион находился в это время в тюрьме, но писал с целью вдохновить сына на поиски мудрости, и указывал, что тех, кто преследовал мудрых людей, постигало несчастье. Для примера он приводит смерть Сократа, Пифагора и Христа:

"Чего добились афиняне, предав смерти Сократа? Голод и чума обрушились на них в наказание за их преступление. Чего добились граждане Самоса, сжегши Пифагора? Немедля земля их оказалась засыпана песком. Чего добились евреи, казнив своего мудрого Царя? Как раз после того лишились они своего царства. Бог справедливо отомстил за этих троих мудрых людей: афиняне умерли с голоду, самосцев поглотило море, евреи, разоренные и изгнанные со своей земли, живут в полном рассеянии. Но Сократ не погиб навеки, он живет в учении Платона. Пифагор не погиб навеки, он живет в статуе Геры. Не навеки погиб и мудрый Царь, Он живет в учении, которое Он преподавал."

Автор письма вряд ли мог быть христианином, иначе он сказал бы, что Христос живет, восставши из мертвых. Вероятнее, что он был языческим философом, первым высказавшим то, что позднее стало одной из языческих идей - поставив Христа наравне с великими мудрецами древности.

Не трудно найти причину скудости упоминаний о христианстве в классической литературе первого столетия. С точки зрения имперского Рима, христианство в первом столетии своего существования было малоизвестным презренным, вульгарным восточным суеверием, и, если вообще получило отражение в официальных источниках, то это должны были быть, вероятнее всего, полицейские протоколы, которые (наряду со многими другими документами первого века, которые желали бы видеть ученые) исчезли без следа.

Между тем, "иноземное суеверие", в котором, согласно Тациту["*Анналы*", 13:32], обвинили в 57 г. Помпонию Грецину, жену Авла Плавта, завоевателя Британии, было, по всей вероятности, христианством. Принадлежность к христианам была также преступлением, за которое император Домициан казнил в 95 г. своего двоюродного брата, Флавия Клеменеса, и изгнал жену последнего, Флавию Домициллу. [*Светоний, Жизнь Домициана, 15:1.*] В редчайших случаях, когда обвиняемые были весьма высокопоставленными особами, полицейские протоколы находили дорогу на страницы исторических книг. Возможность того, что и Помпония и Домицилла были христианками, находит подтверждение в надписях на древних христианских кладбищах в Риме. [*F.F. Bruce, "The Spreading Flame", стр. 37 и далее, 162 и далее.*]

Юстин и Тертуллиан полагали, что данные о переписи, упоминаемой в Луки 2:1, включавшие информацию об Иосифе и Марии, можно найти в официальных архивах правления Августа, и отсылали своих читателей, которые желали бы убедиться относительно фактов рождения нашего Господа, к этим архивам. [*Юстин, Апология, 1:34; Тертуллиан, Против Маркиона, 4:7, 19.*] Это не значит непременно, что они сами справлялись с архивами, но говорит об их полной уверенности в том, что соответствующие данные в них сохранились. Было в особенности интересно выяснить, посылал ли Пилат в Рим какое-либо сообщение о суде и казни Иисуса, и, если да, то что в нем содержалось. Но нет никакой уверенности, что он обязан был это сделать. А если он все же послал такой отчет, тот затерялся без следа.

Некоторые древние авторы несомненно верили, что Пилат составил такой доклад, но нет никаких свидетельств, чтобы кто-либо из них в действительности был знаком с его содержанием. Около 150 г. Юстин Мученик, обращаясь в своей "Защите христианства" к императору Антонию Пию, отсылает его к докладу Пилата, который по его мнению должен был сохраниться в архивах империи. "Но слова, 'они пронзили мои руки и ноги' - пишет он, - относятся к гвоздям, которыми были пробиты Его руки и ноги на кресте; а после того, как Он был распят, распинавшие бросили жребий о Его одеждах и поделили их меж собой; а что вещи обстоили именно таким образом, вы можете убедиться благодаря "Протоколам", составленным во время Пилата". [*Апология, 1:35.*] Далее он пишет: "То, что Он сотворил эти чудеса, вы можете легко установить по "Хроникам" Понтия Пилата"[*Апология, 1:48.*]

Позднее, великий юрист и теолог, Тертуллиан из Карфагена, направляя около 197 г. свою "Защиту христианства" римским властям провинции Африка, пишет: "Тиберий, в чье время имя христиан впервые явилось в мир, представил сенату доклад из Сирийской Палестины, обнаруживший для него истину явленной тогда божественности, и поддержал это движение, первым подав голос в его пользу. Сенат отверг его, ибо сам его не одобрил. Цезарь остался при своем мнении, и угрожал бедой

обвинителям христиан. [Защита 5:2.]

Было бы очень приятно, если бы мы могли поверить рассказу Тертуллиана, в правдивости которого он сам очевидно не сомневался, но эта история настолько невероятна сама по себе, и так противоречит тому, что мы знаем о Тиберий, что не выдерживает исторической критики.

Когда влияние христианства стало быстро усиливаться в империи, один из последних языческих императоров, Максимин II, попытался за два года до Миланского эдикта скомпрометировать это учение, опубликовав то, что он считал подлинными "Хрониками (или "Деяниями Пилата"), представлявшими происхождение христианства весьма нелестным образом. Эти "Деяния", переполненные злобными характеристиками Христа, должны были читать и заучивать наизусть дети в школах. То была неуклюжая подделка, как показал в то время Евсебий [История церкви, 1:9]; помимо прочего, совершенно ошибочной была их датировка, так как они относили смерть Иисуса к седьмому году правления Тиберия (20 г.), тогда как по свидетельству Иосифа совершенно ясно, что Пилат стал прокуратором Иудеи только на двенадцатом году этого правления [Древности, 18:2] (не говоря уже о свидетельстве Луки (Лук. 3:1), согласно которому Иоанн Креститель начал проповедовать на пятнадцатом году правления Тиберия). Мы не знаем детально, что содержалось в поддельных "Деяниях", так как они, естественно, были запрещены, когда власть перешла к Константину, но можно предположить, что они были до некоторой степени связаны с "Толедот Иешу", подборкой антихристианских текстов, популярной в определенных еврейских кругах средневековья. [Klausner, стр. 47 и далее.]

Позднее, в четвертом столетии, являются другие поддельные "Деяния Пилата", на сей раз христианского происхождения, и столь же грубо сфабрикованные, как и выпущенные Максимином, в противовес которым их, вероятно, издали. Они дошли до нашего времени, и содержат якобы воспоминания о суде, страстях и воскресении Христа, записанные Никодимом и принадлежащие Пилату. (Они известны также как "Евангелие от Никодима".) Их перевод опубликован М. Р. Джеймсом в "Апокрифе Нового Завета" [стр. 94 и далее], и они наделены собственной литературной ценностью, которая, впрочем, не касается нашего предмета.

Величайшим римским историком эпохи империи был Корнелий Тацит, родившийся между 52 и 54 гг. и написавший историю Рима при первых императорах. В возрасте приблизительно шестидесяти лет он пишет историю правления Нерона (54-68 гг.), где описывает страшный пожар в городе Рима в 64 г., и сообщает, что, как уверяла всеобщая молва, город подожгли по приказанию Нерона, который хотел прославиться, отстроив Рим еще более роскошным. Он продолжает:

"Посему, дабы пресечь слухи, Нерон взвалил вину и наказал с самой утонченной жестокостью класс людей, ненавидимых за их прегрешения, которых толпа называет христианами. Христос, по которому они получили свое имя, был казнен по приговору прокуратора Понтия Пилата, когда императором был Тиберий, и злостное суеверие было на краткое время пресечено, только для того, чтобы разразиться заново не только в Иудее, где родилась эта зараза, но и самом Риме, где собираются и находят себе пристанище все ужасные и постыдные вещи мира". [Анналы, 15:44.]

Это сообщение явно не происходит ни из христианских, ни из еврейских источников, так как последние не могли называть Иисуса Христом. Для язычника Тацита "Христос" было просто собственным именем его носителя, тогда как для евреев, как и для ранних христиан, то было не имя, но титул, греческий эквивалент семитского "Мешиах" (Помазанник). Христиане называли Его Христом, поскольку верили, что Он был обещанный пророками Мессия. Евреи, в это не верившие, не приписали бы Ему столь почетный титул. Тациту была доступна вся официальная информация, какой он только хотел воспользоваться: он был зятем Юлия Агриколы, губернатора Британии с 80 по 84 гг. Если Пилат в самом деле послал в Рим доклад о казни Христа, Тацит мог знать об этом с большей вероятности, чем большинство других авторов, но его сообщение слишком мало детализировано, чтобы уверенно принять такое предположение. Следует, однако, заметить, что, не считая еврейских и христианских авторов, Тацит оказывается одним единственным античным автором, упоминающим Пилата. По иронии истории единственное упоминание Пилата римским историком делается в связи с той ролью, которую он сыграл в казни Христа!

Катастрофический пожар в Риме упоминается также Светонием, написавшим около 120 г. "Жизнь двенадцати цезарей". В главе "Жизнь Нерона" он пишет:

"Наказание постигло христиан, класс людей, приверженных к новому и вредоносному суеверию". [16:2.]

Другое возможное упоминание христианства Светонием имеется в "Жизни Клавдия":

"Поскольку евреи постоянно учиняли беспорядки по наущению Хрестуса, он (Клавдий) изгнал их из Рима". [25:4.]

Неясно, кто был этот Хрестус, но наиболее вероятно, что распря среди евреев Рима была следствием явившегося тогда в их среде христианства, и что Светоний, узнав, что евреи ссорятся из-за некоего Хрестуса (так иногда писали имя Христа язычники), ошибочно вообразил, что этот человек находился во время Клавдия в Риме. Как бы то ни было, его сообщение интересно еще и в другой связи. В Деяниях Апостолов мы читаем, что, когда Павел прибыл в Коринф, что было, вероятно, в 50 г., он встретился там с человеком по имени Акила и его женой Прискиллой, недавно приехавшими из Рима, так как Клавдий приказал всем евреям покинуть Рим. [18:1 и далее.] Эта чета сыграла выдающуюся роль в истории раннего христианства: по всей вероятности именно они были среди основателей церкви в Риме.

Светониева "Жизнь Клавдия" перекликается с Деяниями еще и в том месте первой, где сообщается, что правление Клавдия было отмечено "постоянными неурожайными сезонами" [18:2], что напоминает нам о пророчестве Агава (Деян. 11:28) о великом голоде по всей вселенной, который случился во времена Клавдия.

В 112 г. Плиний Младший, правитель Вифинии в Малой Азии, написал письмо императору Траяну, испрашивая рекомендации, как обращаться с беспокойной сектой христиан, чрезвычайно многочисленных в его провинции. Согласно свидетельствам, которых он добивался, допрашивая некоторых из них под пыткой:

"У них был обычай собираться по определенным дням перед рассветом, когда они пели гимн Христу как Богу и связывали себя торжественной клятвой не совершать никаких злых дел, но воздерживаться от всякого мошенничества, воровства и прелюбодеяния, никогда не нарушать слова и не отрицать долг, когда их призовут заплатить его; после чего у них был обычай расходиться, а потом встречаться снова, чтобы принять участие в совместной трапезе, но пища их была обычного и невинного характера". [Письма, 10:96.]

Последние слова цитаты намекают на обвинения в ритуальных убийствах, которые возводились в античности на евреев [Иосиф Флавий, Против Апиона, 2:8] и христиан. [Тертуллиан, Защита, 7 и далее.]

Как бы мы ни расценивали свидетельства древних еврейских и языческих авторов, представленные в двух последних главах, они по меньшей мере удостоверяют тех, кто отказывается принимать свидетельства христианских авторов, исторический характер Иисуса. Некоторые авторы могут развлекать себя измышлениями о "мифическом Христе", но им не удастся опереться в этом на твердую почву исторических свидетельств. Историчность Христа столь же бесспорна для непредвзятого историка, как историчность Юлия Цезаря. Те, кто пропагандирует теорию о "мифическом Христе", просто не историки.

Первые проповедники христианства приветствовали самую полную проверку своей вести. События, о которых они возвещали, совершились, как сказал Павел царю Агриппе, не в темном углу, но способны были выдержать свет, любой возможной яркости. Дух этих ранних христиан должен воодушевлять их современных потомков. Ибо, ознакомившись с надлежащими свидетельствами, они не только смогут указать причины своей надежды всякому, кто о них спросит, но сами, подобно Феофилу, лучше узнают, насколько надежно основание веры, в которой их воспитали.

Издательство Slavic Gospel Press

<http://blagovestnik.org>